

معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies



# المحجة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

**من الملف:**

- المدارس الفكرية الدينية اليهودية
- نماذج من التأثير الإسلامي العربي عند يهود الأندلس
- القبالاه: مذهب التأويل الباطني عند اليهود
- أدب الرحلات عند يهود العصور الوسطى
- نصوص من اللاهوت اليهودي

**دراسات وأبحاث:**

الفلسفة العربية الإسلامية من منظور جديد

الفلسفة والدين قراءة نقدية في كتاب مقاربات منهجية

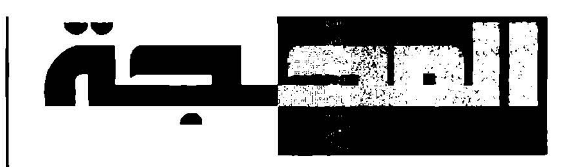
**قراءات ومراجعات:**

بيبليوغرافيا في الفكر والمجتمع اليهودي

15

**ملف العدد:**

## اليهودية: مدارسها الدينية وتياراتها الفكرية




تصدر عن معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

العدد الخامس عشر - ٢٠٠٧ - ١٤٢٨ هـ.

مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣





Fadel Graphic

تصميم غلاف: Idea Creation

٥٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٢ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ر

الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١.٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الإتحاد الاوروبي: ٥ يو

بريطانيا: ٤.٥ جنيه - اميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الاوروبية الأخرى: ٨ دولا

سوريا: ٢٠ دولاراً - اوروبا واميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة: ٠

ترسل الاشتراكات والمراسلات

باسم رئيس التحرير على:

العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

لبنان - بيروت - حارة حريك

الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩



E-mail: almahajah@shurouk.org

# قواعد النشر في المجلة

١- تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة ( بحيث لم يسبق نشرها).

٢- أن لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣- يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤- يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما ينشر في المجلة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

الصفحة | المحتويات

الافتتاحية

الملف


١١ المدارس الفكرية الدينية اليهودية
خلود مصطفى

٢٧ نماذج من التفاعل الثقافي بين العرب واليهود في الأندلس
ليلى إبراهيم ابو المجد

٥٣ القباله مذهب التأويلات الباطنية
رشاد عبد الله الشامي

٦١ الفرق والمذاهب اليهودية فرق اليهودية في عهد الإسلام
محمد عبد الله عطوات

٨٥ أدب الرحلات عند يهود العصور الوسطى
منى ناظم الدبوسي

١١٥ فلسفة الدلالات الدينية لبعض الأعياد اليهودية
شعبان سلام

١٣١ أثينا وأرض عوص تأملات في سفر أيوب وكتاب السياسة لأفلاطون
بوعز عفرون

١٤٧ فلسفة ابن ميمون الأبعاد الدينية الثلاثة في إشكالية التكوين
خالد سعيد

١٧٣ ذخائر آخر الأيام بهودا حِيون

أسامة حرب

٢٠٣ منهاج رابي يوسف ألبو في أصول الدين

منير فاكسمان

## دراسات وأبحاث

٢٤١ الفلسفة العربية الاسلامية من منظور جديد

محمد عبد الرحمن مرحبا

## وجهة نظر

٢٦١ الفلسفة والدين عند الشيخ جرادي

عبد العالي العبدوني

## إصدارات

٢٨٠ الآراء الكلامية لموسى بن ميمون

حسن كامل إبراهيم

٢٨٢ اليهود: تاريخ وعقائد

وداد كمال حسين

٢٨٤ فلسفة الحرب في الفكر اليهودي

محمد جلاء إدريس

٢٨٥ ظاهرة النبوة الإسرائيلية

## بيبليوغرافيا

٢٨٧ بيبلوغرافيا حول اليهودية

# الافتتاحية

من المعروف بين المهتمين بشأن الأديان الحية أن الديانة اليهودية تنتمي إلى أصول سماوية على الرغم من الاختلاف في تقييم الارتباط بينها وبين أصولها الأولى، وحجم الدخيل على صفائها الأولي. ولكن مما لا شك فيه أن اليهودية تلتقي مع الأديان التي تسمى «إبراهيمية» على مجموعة من الأصول، بل ربما التفاصيل. فتشترك مع المسيحية في كتابها المقدس؛ حيث تعد أسفار التوراة والأسفار الملحقة بها جزءا مما يسميه المسيحيون بالكتاب المقدس الذي يشتمل على عهدين: العهد القديم الذي يمثل كتاب اليهودية المقدس، والعهد الجديد وهو الإنجيل برواياته الأربعة يضاف إليه الرسائل وأعمال الرسل. ولا يخفى ما لهذا التشابك النصي بين المسيحية واليهودية من أثر على الرؤى الدينية المسيحية. بل لقد قيل: إن أحد الأناجيل كتب تحت تأثير النص اليهودي بشكل مباشر؛ لأن المخاطبين بالنص كانوا يهودا.

ما تقدم يشير إلى العلاقة بين اليهودية والمسيحية وأما عن العلاقة بين اليهودية والإسلام فيمكن القول بوجود صلات قربى بين الدينين على الرغم من الاختلاف الحاد الذي أخذ صورة العداء المتبادل بينهما. ولبيان هذه الصلة يمكن الحديث عن نوعين من الصلات، هما:

الصلات الإيجابية:

يشترك الإسلام مع اليهودية في المصدر الإلهي لكل منهما على الرغم من الاختلاف بين أهل الديانتين وعدم اعتراف كل منهما بالأخرى، على الأقل في نسختها الراهنة بالنسبة للإسلام الذي لا يعترف بأصالة النص الديني اليهودي. ويُتهم الأحبار في آيات عدة من القرآن الكريم بتحريف الكتاب وانتحاله تحقيقا لأغراض دنيوية يلخصها قوله تعالى: **﴿يشترون بآيات الله ثمنا قليلا﴾**، ولكن وعلى الرغم من ذلك كله، فإن وحدة المنشأ لهي جهة اشتراك بشكل من الأشكال. ومن وجوه الاشتراك بعيدا عن وحدة المصدر ما في مضمون كل من النصين من وجوه شبه في الشخصيات التي يجري الحديث عنها في النصين، كالأنبياء من آدم إلى آخر الأنبياء المشتركين بين النص

اليهودي الحالي وبين القرآن الكريم، وبخاصة إذا لاحظنا اعتراف الإسلام بنبوة هؤلاء الأنبياء وإيجاب الإيمان بهم؛ حيث تكرر تكليف المؤمنين بالإيمان وعدم التفريق بين رسل الله. وعلى الخط نفسه تأثرت بعض الفرق اليهودية الدينية أو بعض الشخصيات الدينية حتى لو لم تبلغ مستوى تشكيل الفرقة بالتراث الإسلامي والاقتباس من مضامينه أو من أدواته المنهجية لصياغة مقولاتها الدينية. وتكفي الإشارة إلى ابن ميمون وابن كمونة كمثالين على هذا التأثر اليهودي بالإسلام، والفكر الإسلامي.

الصلات السلبية:

كان لليهود عبر التاريخ الإسلامي دور في الحياة السياسية الإسلامية كما في الحياة الدينية؛ حيث لعب عدد منهم دور المستشارين لبعض الحكام في بعض الدول في الشرق كما في الغرب. وقد تسربت كثير من الأفكار اليهودية إلى التراث الإسلامي في علوم شتى كالتاريخ والتفسير على الأقل حيث عقد عدد من الدارسين والعلماء فصولا وقرروا قواعد وقوانين لتمييز هذا الضيف الذي استثقلوه ولم يقبلوه إلا على مضض وبحذر شديد. وهذا كله أخذ عنوان الإسرائيليات في التراث الإسلامي. وفي الخط نفسه ما طرأ على طبيعة العلاقة بين الإسلام واليهودية بعد تأسيس الكيان الإسرائيلي واعتماد الحركة الصهيونية الديانة اليهودية واحدة من أدوات اكتساب المشروعية ووسائلها، وما نجم عن ذلك من صراع أخذ طابع الصراع الديني ولو من جهة واحدة إن لم نقل من الجهتين.

هذه الأمور مجتمعة دعت مجلة المحجة إلى تخصيص عددها الخامس عشر للبحث عن اليهودية في مدارسها الفكرية وفرقها الدينية التي تأسست في العهد الإسلامي أو سبقته في محاولة لاستبيان مدى تأثير العلوم التي أنتجها المسلمون في مجال علم الكلام والفقه وغيره من المجالات التي طرقت في الحضارة الإسلامية؛ الأمر الذي يكشف عن نقطتين في آن معا: الأولى: قدرة التراث الإسلامي على التأثير؛ والنقطة الثانية: هي مدى التسامح الذي كان سائدا في العصور الإسلامية مع الآخر المختلف ما سمح له بإنتاج فكره اعتمادا على ثقافة مختلفة، الأمر الذي لم يحصل في أوروبا المسيحية وقتها.

ويندرج في هذا السياق البحث حول بعض المذاهب التي تأثرت بالفكر الإسلامي واستعارت منه بعض مفاهيمه لصياغة رؤاها الدينية، سواء في ذلك من استطاع أن يؤسس لمدرسة صارت مذهبا مستقلا أو من لم يصل إلى هذا المستوى ولكنه على أي حال ترك أثره في ربط الديانة اليهودية بما أنتجه المسلمون من فكر.

هذا وقد عالجت مقالات العدد بعض ظواهر المجتمع اليهودي كفلسفة الأعياد والمناسبات الدينية التي طبعت في فترات متأخرة بطابع سياسي ساهمت في إيجاده

الحركة الصهيونية الحديثة. وضمن هذا الإطار يقع الحديث عن أدب الرحلات عند يهود العصور الوسطى الذي تأثر بهذا النوع من الأدب العربي، ويكشف هاجس اليهودي المسكون بقلق القلة وأسطورة الشعب الذي يبحث عن أبناء جلدته التائهين.

وقد ترجمنا بعض النصوص من اللاهوت اليهودي التي تكشف عن بعض المفاهيم المفتاحية في الفكر الديني اليهودي. وأخيرا تحسن الإشارة إلى ببلوغرافيا متخصصة وجدنا أنها ربما تيسر على الباحث غير المتخصص وربما المتخصص سبل الاطلاع على موضوع ملف عددنا هذا.

وفي باب الدراسات احتوى العدد على دراسات منها دراسة حول الفلسفة العربية الإسلامية في محاولة قام بها الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا يستكشف فيها قدرات الفلسفة الإسلامية على الاستمرار ومواصلة السير، في الوقت الذي يحاول فيه اكتشاف التجديد الفلسفي الإسلامي والعربي في لحظات اللقاء الأولى بالفلسفة اليونانية. كما وردتنا مقالة نقدية مطولة يتوقف فيها كتابها مليا عند كتاب مقاربات منهجية في فلسفة الدين لسماحة الشيخ شفيق جرادي.

**مدير التحرير**

**المحجة**

## اليهودية مدارسها الفكرية وتياراتها الدينية

- المدارس الفكرية الدينية اليهودية
- نماذج من التفاعل الثقافي بين العرب واليهود في الأندلس
- القبالاه مذهب التأويلات الباطنية
- الفرق والمذاهب اليهودية فرق اليهودية في عهد الإسلام
- أدب الرحلات عند يهود العصور الوسطى
  بين الأسباط العشرة المفقودين ورحلات السندباد البحري
- فلسفة الدلالات الدينية لبعض الأعياد اليهودية
- أثينا وأرض عوص تأملات في سفر أيوب وكتاب "السياسة" لأفلاطون
- فلسفة ابن ميمون الأبعاد الدينية الثلاثة في إشكالية التكوين

# المدارس الفكرية الدينية اليهودية

الأستاذة خلود مصطفى❖



مر اليهود كشعب بتحولات كثيرة وعاشوا ظروفاً مختلفة تركت جميعاً أثرها على تشكيل مدارسهم وتياراتهم الفكرية وبالتالي رؤية هذه المدارس والتيارات إلى الدين وعناصره الأساسية. ومن أهم الأحداث التاريخية التي تركت أثرها في نشوء المدارس الفكرية اليهودية تجربة السبي البابلي وما لحقه من اختلاط بالشعوب والثقافات وأهمها الثقافة اليونانية. وقد أدى ذلك إلى ظهور مدارس أو جماعات دينية منها: الفريسيون، الصدوقيون، الآسينيون، البصريون، رهبان قمران، الحماسيون، السامريون، النذريون. ولكل من هذه الجماعات رؤاها الخاصة التي تميزها عن غيرها، الأمر الذي تحاول الباحثة خلود مصطفى استعراضه وشرحه على مدى صفحات مقالتها هذه.

❖ باحثة بالقسم العبري في أكاديمية الدلتا للعلوم والآداب، المنصورة، مصر، حاصلة على الماجستير في الأدب العبري.

لم تشمل الشعب الإسرائيلي خلال نضاله لنيل استقلاله وحدة فكرة، سواء كان ذلك في العهد السلوقي أو العهد المكابي، وتبع هذا التباين الفكري تَفرُّق في الآراء الدينية والسياسية، ولذا اختلفت تصرفاتهم ومواقفهم إزاء الحروب والأحداث التي كانت تلمّ بهم؛ فبين حين وآخر كانت تظهر بينهم فِرَق جديدة، وكثرت هذه الفرَق حتى بلغت نحو أربع وعشرين فرقةً، منها القديم والحديث، والكبير والصغير، والمثابر المقاوم والواني المستسلم.

ولا يمكن درس التاريخ الإسرائيلي ولا درس الجوانب الدينية اليهودية، بل ولا درس المسيحية إلا بدرس هذه الفرق، أو على الأقل الإلمام بأهمها، وهذا ما نكتفي به هنا وترجع أسباب هذا التمزق إلى عوامل كثيرة[1]..

منها: أنّ هذا الشعب منذ السبي البابلي وبعد اختلاطه بالشعوب الأخرى تغذّى أفراده وقبائله بأفكار أجنبية، كل بحسب استعداده وظروفه.

ومنها: أنّ الثقافة اليونانية - هلينيّةً وهلينستيّةً - غزت المنطقة منذ عهد الإسكندر، ولم تكن خاليةً نهائيّاً منها قبله، وتأثر بها اليهود بدرجات مختلفة.

ومنها: أنهم في فترات كثيرة كانوا يخضعون للأمم المجاورة ويحاكونها في الطقوس والعقائد، وأسفار العهد القديم تغص بالشكوى من هذه الانحرافات.

وقد ظلت هذه البقعة حقبةً طويلةً من الزمن مسرحاً لأحداث متتالية، وتوالى عليها حكّام من المصريين والبابليين والفرس والحيثيين واليونان والرومان، وكل حقبة من هذا التاريخ وكل لون من ألوان الحكم والديانات تركت بين سكان الأقاليم أثراً ما، فلا عجب بعد ذلك كله أن تنشأ أفكار متطرفة وأخرى متخلفة، وأن يقف آخرون بين بين، وهذا ما أوجد التباين البعيد الواسع في موقف الشعب اليهودي عند قيام الثورة المكابية؛ إذ كان هناك المتحمّسون والمشجعون والقاعدون عن الحرب، ولا يرجع ذلك إلى الأسباب السياسية وحدها؛ بل إلى الأسباب الدينية أكثر[2].

وسوف نحاول في هذه المقالة ذكر بعض الفِرَق؛ لِتجميع المعلومات التي جاءت متفرقة.

## ١ - الفريسيون

ليست هذه الفرقة أقدم الفِرَق، ولكنها أهمها وأكثرها عدداً وأبقاها أمداً. نشأت في عهد المملكة اليهودية الثانية، أو كما يعبِّرون عنها دائماً «الكومونويلث الثانية»؛ لأنها لم تكن مملكةً حقيقيّةً. وأصل هذه الفرقة غامض[3]، واسمها قد يكون مأخوذاً من الفرز، بمعنى الاختيار والتنقية، أو من «بروشيم» بمعنى المنفصلين أو المعتزلين؛ لأنهم فصلوا أنفسهم عن عادات الوثنيين أو عن عوامّ الشعب.

وأهم ما امتازت به هذه الجماعة هو: تمسّكها بالتوراة، وإصرارها الدائم على أن تكون دستور الدولة، ولهذا السبب حرّموا الحرب التوسعية عملاً بما جاء في سفر التثنية، وهم مع هذه النزعة لم ينحازوا عن الدنيا ولم ينسحبوا عن تيارها نهائيّاً كما فعلت فِرَق أخرى.

وكما يؤمنون بالتوراة ويقدّسونها أيضاً يقدِّسون التفسيرات الشفوية التي جاءت عن الشرَّاح، ولهذا كان للربانيين بوصفهم مفسِّرين للتوراة مكانة خاصة عندهم، ومن هذا المنحى كان ارتباطهم بالحياة وكان لهم شعبية واسعة.

وأخذهم بالتفسيرات الشفوية يرجع إلى عهد عزرا؛ حيث كان الشرَّاح يصحبون قرَّاء النصوص، وقد كانوا هم والصدّوقيون أكبر الفِرَق وأبرزها، ولكن الفريسيين كانوا أكثر عدداً.

وبعد أن حطم القائد «تيطس» الهيكل (سنة ٧٠م.) ذابت الفِرَق اليهودية كلها ما عدا هذه الجماعة، وفي الواقع لم تعد بعد هذا الحادث فرقةً؛ لأنها شملت اليهود جميعاً.

ويختلف الفريسّيون عن الصدوقيين في مواقف كثيرة من سياستهم الدينية وفي عقيدتهم: فهم يؤمنون بالبعث بعد الموت وبالجزاء، ويلائمون بين القدر وحرية الإرادة، ويؤمنون بهما معاً، ولا يجعلون «يهوه» إله الإسرائيليين وحدهم؛ بل يرونه إله الكون كله، وهذه كلها مما لا يؤمن به الصدوقيون، وهم يعتقدون أنّ التفسيرات والتشريعات الشفوية مما أوحاه الله إلى موسى عليه السلام.

وفي عهد السيد المسيح عليه السلام كان الفريسيون والصدوقيون والكتبة من أكبر معارضيه وأشد أعدائه كيداً له، ونجدهم يدبّرون له المكائد لتوريطه وتعجيزه، وأحياناً لإثارة الخلاف بينه وبين الحاكم الروماني؛ إذ يسألونه: **هل يجوز دفع الجزية لقيصر أو لا يجوز؟**[٤].

وهم والكتبة معهم يعترضون عليه أكل تلاميذه من غير أن يغسلوا أيديهم[٥].

ما يدل على تمسكهم بحرفية النصوص، ومع هذا لهم مواقف - خصوصاً في عهد المسيح - يبدو فيها الزيف الديني والتظاهر بغير ما هم عليه، وعلى عكس ما جاء في دائرة المعارف البريطانية: هم ورثة الأتقياء، وليسوا جماعةً منفصلةً أخذت شيئاً منهم.

وفي عهد «هيرود» نالت هذه الجماعة تقدّماً واكتسبت أنصاراً وأتباعاً أكثر، ولكنها بحرفيتها الدينية أحدثت فجوةً وانعزالاً بين شؤون الدين وشؤون الدنيا، واشتد كل من الجانبين في تقوية مذهبه في المجلس الأعلى، ما أكسبهما معاً تقدماً وعمقاً في الدراسة.

وقد كانت ثورتهم الأولى ثورةً على البدع الأجنبية التي كانوا يرفضونها كل

الرفض ولا يسامحون من يقبلها. فلمّا أمر الملك «أنطيوخس» كاهن الهيكل أن يضحي في مذبحه بالخنازير (سنة ١٦٨ قبل الميلاد)، قاموا قيامة رجل واحد وعرّضوا أنفسهم للموت بالمئات والألوف كراهةً لهذه البدعة النجسة.

وحدث في عهد الرومان أنّ الوالي «بترونيوس» عجب من عنادهم في مقاومة الدولة الرومانية مع ضعفهم وقوتها، فسأل زعماءهم: «كيف يخطر لكم أن تحاربوا قيصر ولستم أكفاء لربه ؟!» فقالوا: «نحن لا نحارب قيصر ولا نزعم أننا أكفاء لقوته، ولكننا نموت على بكرة أبينا ولا نخالف الشريعة»، وكشفوا رقابهم مستعدين لإثبات ما يقولون.

ومن نقائضهم أنّ ثورتهم على استبداد الهيكل ورغبتهم في تعميم الشعائر التي كانت محصورةً في المحاريب هي التي دعتهم إلى إقامة هذه الشعائر في البيوت من غير حاجة إلى الكهّان المرسومين، ولكنهم لم يلبثوا أن جعلوا من كل بيت هيكلاً مقدّس المراسم! فكانوا على ميلهم إلى السماحة ومقاومة الاستبداد «الرسمي» أشد من المتشددين. إلا أنّ الغالب عليهم حين يبتعدون عن الأمور التي تتعرض لهذه النقائض أنهم أقرب إلى التصرف والقياس أو أقرب إلى تحكيم العقل في مسائل النصوص والتقاليد.

فكان الصدوقيون ـ مثلاً ـ يصرّون على شريعة العين بالعين والسن بالسن ولا يقبلون الدية، وكان الفريسيون على عكس ذلك يفضلون الدية والمسامحة على القصاص.

وكان الصدوقيون أقرب إلى المادية والقواعد العملية، وكانوا هم أقرب إلى الروحانية والآداب النظرية أو آداب التأمل والتفكير. وقد كان إنكار البعث والحياة الروحية أشد ما ينكرونه على خصومهم الصدوقيين، ومن أجل هذا سبقوهم مراحل إلى انتظار الخلاص أو انتظار المسيح المخلِّص في عالَم الروح، غير مقيّد بشروط الصولة والصولجان.

وإذا وُصِف الصدوقيون على الإجمال بأنهم طبقة «الأرستقراطيين» فالذين يستحقون وصف «الديموقراطيين» دون غيرهم من طوائف اليهود في ذلك العصر هم الفريسيون.

وقد جاء عصر الميلاد وهم ينقسمون على فريقين: فريق منهما يتبع الحكيم «هلل» الذي قدم إلى فلسطين من بابل، وهو الفريق السمح الودود في معاملة الأجانب، والفريق الآخَر يتبع الحكيم «شماي»، وهو أقرب إلى التحريج والتضييق وردّ الراغبين في دخول الدين من غير اليهود.

وكان شعار «هلل» الاعتدال بين الزهد والمتاع، وكلمته المأثورة «إنّ الزيادة في اللحم زيادة في الدود»، وشريعته في المعاملة أنّ الشريعة كلها كلمة واحدة، وهي: ألاّ تصيب أحداً بما تكره أن تصاب به، وكل ما عدا ذلك من الأحكام المنزلة فهو تفسير وتفصيل.

وأمّا الحكيم «شماي» فقد كان الاعتدال بين الزهد والمتاع أكثر مما يطيق، ورُوي أنه كان يحترف النجارة ليعيش من كسب عمله، وأنّ غيرته على القديم كانت أقوى من إقباله على التجديد والتصرّف في تأويل النصوص. والقول الراجح بين المؤرخين: إنّ معلمي السيد المسيح في صباه كانوا من طائفة الفريسيين [٦].

## ٢- الصدوقيون

هي الفرقة التي تناظر الفريسيين، أو هما الفرقتان الرئيسيتان بين الفرق اليهودية، وكلتاهما ظهرتا في عهد «هيركانوس»، وكانوا[٧] هم خلفاء الكسديم أو نسّاك العصر المكابي الذين كانوا ينادون بوجوب التزام الشريعة، ولكن وجهة نظرهما كانت مختلفة: فالفريسيون يرفضون الحرب؛ لأنها تخالف تعاليم التوراة، والصدوقيون يرفضونها؛ لأنهم في هذا الوقت توقعوا هزيمتهم وانكسارهم، وقد خافوا على ممتلكاتهم، وهم يؤيّدون الحرب إذا كان الانتصار متوقعاً، وكان الصدوقيون قد غذوا بالثقافة الهلينستية التي قاربت بينهم وبين اليونان، وهم أيضاً ذوو ثروات وأملاك، فكانوا يخشون ضياعها بسبب الحروب، ولم تكن معارضتهم دينيّةً خالصةً، فكانوا أقل حميةً في مقاومة «هيركانوس»[٨].

والفرقتان معاً تتفقان في أنّ التوراة هي التي يجب أن تكون القاعدة العامة الأساسية لسياسة الدولة، والتي تستمد منها قوانينها داخليّةً وخارجيّةً، ولكنّ الصدوقيين يرون مجاراة الواقع والظروف المحيطة بالدولة، وهي دائمة التطور والتقلب، ولا يمكن أن يقابل هذا التطور الواسع بقانون التوراة المحدود، لهذا أباحوا الاتصال والاندماج بالوثنيين عندما تدعو الظروف، كذلك يرون أنه لا بدّ من مراعاة الأحوال الاقتصادية والسياسية، وميزان الدولة لا يدور إلا على هذا الجانب.

أمّا الفريسيون: فيجدون مخرجاً من ذلك كله بقبولهم الروايات الشفوية وتفسيرات الربانيين، وهي من جانبها تبسّط قوانين التوراة وتُكسبها مرونةً، وهي ليست خارجةً عن التوراة؛ لأنّ الربانيين والأحبار استخلصوها من نصوصها، ولأنها في رأيهم مما أُوحي به إلى موسى.

وهذه النظرية جعلتهم ألصق بالتوراة، بينما استباح الصدوقيون الخروج عنها للضرورة، أو لما تدعو إليه الظروف.

والصدوقيون يربطون بين القومية والدين؛ لأنهم يرون أنّ «يهوه» إله بني إسرائيل وحدهم، اختارهم من بين الشعوب، واختار فلسطين وطناً لهم، فالمحافظة على القومية وعلى الأرض مما يمليه الدين، وقادتهم هذه العقيدة القومية إلى نقاء جنسهم، وإلى كون الدين قومياً جماعياً، ولهذا لا يؤمنون ببعث ولا حساب، بل يعيبون على الفريسيين عقيدتهم في بعث الموتى وبقاء الأرواح حيّةً، وأكّدوا أنها خرافة تصم الفريسيين بالبغاء وضحالة التفكير.

وبهذا نجد أنه منذ ذلك الوقت والفرقتان في فجر حياتهما كان التنافس بينهما شديداً والعداء مستحكماً، ولم يقم بينهما وفاق إلا في عهد سالوم الإسكندري، ثم قوي الصدوقيون بعدها فأثاروا القلاقل من جديد.

وفي عهد المسيح كان الرئيس الأعلى للمجلس «قيافاً» ومعه صهره - والد زوجه - «حنانيا»، وهما معاً من الصدوقيين، وكان تحاملهما عليه شديداً، وتقديمه للمحاكمة على ما ادعاه من أنه ملك اليهود تدل على أنّ القوم جميعاً لم يكونوا على خُلق ولا دين.

وعندما تولّى «هيرود» على يهودية جرد الطبقة العليا فيها من حقوقها وأنزلها من مكانها، وكان معظمها من الصدوقيين، فأضعف ذلك شأنهم وفلّ قواهم، وهو من ناحية أخرى سالَم الفريسيين وعاملهم بشيء من اللين والرعاية، فنما حزبهم وازداد كثرةً، بقدر ما كان حزب الصدوقيين يذبل ويضمحل، ومع ذلك انقطع جهاد الفريسيين وأخلدوا إلى الاستسلام؛ إذ واجهوا حالةً من اليأس، وأنهم لا يستطيعون عمل شيء لاستنقاذ وطنهم من ربقة الرومان؛ لأنّ هيرود كان من جانبه يعمل على استبقاء الحكم الروماني ليبقى هو حاكماً، ومن هنا اكتفى الفريسيون أن يعملوا للدعوة الدينية وحدها، وقويت حينئذٍ فكرة يوم الخلاص ومجيء المخلّص أو المسيح الموعود الذي يعيد لإسرائيل سيادتها وعظمتها ويعلن وحدانية «يهوه»، ومذهبهم الديني يقوم على انتظار يوم أفضل، وقد أخرجوا في هذا الوقت كثيراً من التفسيرات، وأذاعوا تعاليم التوراة بسعة بين أبناء اليهود، وكان أهم ما أذاعوه في هذا الوقت هو انتظار المسيح الموعود(٩).

وتواترت الروايات بأنهم كانوا يتولّون الكهانة في عهد داود وسليمان، وكانت طائفتهم مهمّةً بمراكز أصحابها؛ لأنهم على الجملة أنصار المحافظة والاستقرار وأصحاب الوجاهة والثراء.

وقد كانوا متشدّدين في إنكار البدع والتفسيرات، متشبِّثين بالقديم، يؤيدون سلطان الهيكل والكهّان، ويَقبلون أقدم الكتب التي احتوتها التوراة وهي كتب موسى، ويرفضون ما عداها ولا سيّما المأثورات المنقولة بالسماع.

وتدعوهم المحافظة على النظام القائم إلى مسلك يناقض عقيدتهم فما هو ظاهر من لوازمها؛ فقد كانوا أقرب اليهود إلى الأخذ بالحضارة اليونانية وعادات المعيشة في البيئات الرومانية، ومنهم من كان يدين ببعض المذاهب الفلسفية كمذهب أبيقور كما كان مفهوماً في ذلك العصر، وقد كان الشائع عنه يومئذٍ أنه مذهب اللذة الحسية والمتعة بالترف والنعيم، ولكنّهم في الواقع لا يناقضون سنّتهم وسنّة أمثالهم في كل زمن؛ فإنهم يحافظون على نظام المجتمع لأنهم أصحاب اليد الطولى عليه، ولهذا

يحبّون متاعه ونعيمه، ويوفّقون بينهم وبين أصحاب السلطان السياسي، وقد كانوا يومئذٍ من اليونان والرومان، ويملي لهم في هذه النزعة أنهم يؤمنون بأنّ الكتب اليهودية الأولى لا تذكر البعث ولا اليوم الآخِر، ولا تعد الصالحين حياةً بعد هذه الحياة، خلافاً للطوائف الأخرى التي تؤمن بالبعث والحساب [١٠].

وقد كانت الحملة على السيد المسيح بقيادة اثنين من كبار الكهنة الصدوقيين، وهما «حنانيا» و«قيافا»، ولم يكن في ذلك عجب؛ لأنّ الصدوقيين جميعاً يحافظون على سلطان الهيكل ويحافظون على النظام القائم، أو لا يستريحون إلى الثورة والانقلاب.

وخلاصة الآداب الصدوقية أنهم حرفيون في مسائل الدين متوسّعون في مسائل المعيشة، وأنهم يعاشرون الأجانب ولا يعتزلونهم كسائر أبناء قومهم؛ لأنّ أعمالهم ومراكزهم متصلة بذوي السلطان.

### ٣- الآسينيون

ظهرت هذه الفرقة ـ في أغلب الأقوال ـ بالإسكندرية، واقتبست من مدارسها الفلسفية خصوصاً الفلسفة الفيثاغورثية الداعية إلى التقشف وتناسخ الأرواح وتحريم ذبح الحيوانات[١١].

أخذوا عقائدهم وعباداتهم من نظريات الزهّاد ونظمهم التي كانت منتشرة في القرن الأول قبل ميلاد المسيح[١٢]؛ ويقول يوسيفوس عنهم: إن حياة الرجل منهم كانت تطول لأكثر من مائة عام[١٣].

وهي تختلف عن الجماعتين في تفكيرهما الديني القومي أو القومي الديني؛ لأنهم وقفوا حياتهم على العبادة والرهبنة، ودعوا إلى الذلة وقلة الكلام، ومثل هذا المذهب لا ينمّي القومية ولا يدفع الاستعمار إلا من طريق غير مباشر[١٤].

وظهورهم في هذه الفترة لا يمكن أن يفسَّر إلا بأنه رد فعل للضغط والإرهاب الذي فرضه هيرود بن أنتيبيتر.

وكانوا شديدي التأثر بسفر الرؤيا، ويترقبون ظهور المسيح المخلِّص. وكانوا يتقاسمون المنفعة فيما بينهم، ويكتفون من الحياة بما هو ضروري، فيحرّمون على الشخص امتلاك ثوبين أو ادخار طعام، وهو تقشف غاية في الشدة.

وقد امتنعوا من الزواج، وحتّموا الاغتسال اليومي بالماء والتطهر الحسي والمعنوي. وكانوا يأكلون معاً في جماعات ولكن في صمت بالغ، ويشتركون في ممتلكاتهم؛ فليس لديهم ملكية خاصة.

وهم على شاكلة الصدوقيين لا يؤمنون بالتفسيرات الشفوية ولا بالكتب التي بعد

الأسفار الخمسة، ويتمسّكون بحرفية النص التوراتي، ما جعل تمسّكهم بالقانون حرفيّاً شديد الصرامة والعنف، ومن ذلك أنهم يمكثون في بيوتهم يوم السبت بدون حراك؛ عملاً بما جاء في الكتاب المقدّس من قول الرب لموسى: «**اجلسوا كل واحد في مكانه، لا يخرج أحد من مكانه في اليوم السابع**».

ولهم أعمال غامضة يعملونها لاستطلاع الغيب وطرد العفاريت، ويلجأون في قضاء حوائجهم إلى التوسلات والابتهالات، ويخالفون الصدوقيين في نظرتهم إلى القضاء والقدر، بينما حاول الأوّلون أن يوفقوا بين القدر وحرية الإرادة يؤمن هؤلاء بالقدر إيماناً يجعل الإرادة الفردية مشلولة نهائيّاً، ولا يدع للشخص حرية في شيء، بل يجعل مجهودات الناس لا قيمة لها، وبهذا يختلفون أيضاً عن الفريسيين في مواءمتهم بين الدين والحياة.

وبهذا الانقطاع وشدة النسك مهّدوا للرهبنة المسيحية، ومن الواضح أنّ رهبان المسيحية استفادوا منهم، يلاحظ أنّ صلة الآسينيين باليهودية كانت واهنة جدّاً.

وهم يسمّون «الآسينيين» نسبةً إلى سيناء، وهي نسبة لا سند قويّاً لها، وأقرب ما يؤخذ به أنهم من كلمة «الآسي»، ويسمّون أيضاً بـ «الآسيين»، وهي بمعنى: الأطباء. وهم أطباء الروح؛ لأنهم كانوا يتعاطون هذا الطب عن طرق الصلوات والأدعية كما يتعاطون العقاقير.

وقد كشفت الحفائر التي أجريت حديثاً في وادي قمران بجانب البحر الميت عن معلومات جديدة عنهم، وكانوا قبل ذلك لا يُعرف عنهم إلا القليل، ومن هذه المعلومات نجد أنهم على صلة قوية بالفلسفات التي كانت شائعةً في الشرق يونانيّةً وغير يونانية؛ فقد وُجد في اللفائف التي عُثر عليها حديث عن الحرب بين أبناء النور وأبناء الظلام، وهي تعبّر عن آمال هذه الجماعة التي اعتبرت نفسها تابعةً لأبناء النور، وفيها أنّ أمير جماعة النور الذي هم مدينون له كان على أيامهم مشغولاً بحرب إله الظلام.

ومن عقائدهم انفصال الروح عن الجسد بعد الموت؛ حيث يبلى الجسد وتبقى الروح خالدةً، وهي تختلط به في هذه الحياة، ولكنها عقب الموت تصعد إلى السماء مع الأرواح الطاهرة إن كانت هي طاهرةً نقيّةً، أو تهبط إلى أسفل إن كانت شقيّةً لتَلقى عقوبتها.

وكما هو الأمر في كثير من الأديان يرتبط التقشف بهذه العقيدة؛ لأنّ العناية بالروح تأتي عن طريق إضعاف الجسد، وتجد صلةً بين هذا المذهب وبين بعض المذاهب الشائعة في الهند وخصوصاً الجينيين، كما تجد شبهاً أقوى بجماعة الروحانيين المسيحيين، وهي في جملتها تقوم على الرهبنة، لكنها تسمح لبعض أفرادها ولأسباب خاصة بالزواج وتعفيه من قيود تنسكها الصارمة.

ويتدرَّج أتباع هذه الفرقة في مراتب متتالية:

أولها درجة التلمذة، وهي تقبل الناشئين الصبيان، فيدرَّبون على مبادئ الجماعة، وأهمها الصدق وعدم الحلف، وإذا أخذ على واحد منهم كذب فصلته الجماعة.

ثم يلي ذلك درجة «المُقسِمين» أي: الذين يحلفون قَسَم الجماعة، وبعد القَسَم يُمضِي الشخص عاماً في ممارسة رياضاتهم الروحية والعبادة، ثم ينتقل إلى درجة «المريد»، ثم بعدها إلى المرتبة النهائية مرتبة الواصلين، ومدتها عامان أيضاً، ثم يكون عضواً ثابتاً في الجماعة يلبس الثوب الأزرق ويشدّ الزفار ويحمل الفأس، وهو مجرد إشارة إلى العمل الشاق، ولكنهم يزرعون ويصنعون، ويرون التجارة عملاً خبيثاً لا ينجي من الإثم.

وهم يصلّون عند الفجر، ويحافظون على الراحة يوم السبت، والحرب عندهم محرَّمة. وهم يختلفون عن الصدوقيين في إيمانهم بالبعث بعد الموت، ويرون أنّ العبادة الحقة إنما تكون بالإخلاص لله والعدل والرحمة لا بالذبائح والهدايا، متبعين في ذلك نصائح النبي عاموس. وكانوا يتحاشون المدن والأماكن المأهولة، ويؤثِرون الخلوات، حيث لا يشغلهم شاغِل عن التأمل والتفكير. ومع اشتراكهم في كل ما لديهم كانوا يتآخون اثنين اثنين، ويحرصون على ملء فراغهم بالعبادة والقراءة. وأخبارهم مستفيضة واسعة فما كشفته لفائف وادي قمران، ومع هذه السعة لم تستوف كلها بعد، وهي في دوائر المعارف يزيد بعضها على بعض[١٥].

## ٤- البصريون

جماعة البصريين أو ذوي الرؤيا، أُطلق عليهم هذا الاسم أخذاً من تعلقهم بسفر أستير. ومعلومات المؤرخين عنهم مأخوذة من سفر الرؤيا وإينوخ وبعض الأسفار الأخرى في مجموعة الأبوكريفا، وهي أسفار لم تنل موافقةً إلا في وقت متأخر[١٦].

وهذه الجماعة شديدة التعلق بالحياة المرتقبة لإسرائيل، ويبدو أنّ وجودهم وتكوينهم كالآسينيين كان نتيجةً للضغط السياسي والاستبداد الذي نالهم في عهد «هيرود»، ومن أجله ولوا وجوههم شطر الحياة الأخرى المرتقبة، وهي موكولة للعناية الإلهية التي تعيدهم إلى عدالة شاملة. وارتبطت هذه الفكرة لديهم بنزول المسيح المخلص الذي يملأ حياة إسرائيل ثم الأرض كلها عدلاً ورحمةً بعد أن ملئت جوراً وقسوةً، ولكن الذي كان يعنيهم هو رد حقوق الإسرائيليين إليهم[١٧].

واتسمت هذه الفرقة بالتسليم المطلق والإيمان بالقضاء والقدر، وأنّ الإنسان لا يستطيع أن يغيّر شيئاً مما كُتب عليه أو له من قبل، وحياته كلها بيد المقادير ولا اختيار له، وعلى المؤمن أن يتذرع بالصبر ويرتقب إنقاذ السماء أو المعجزة الإلهية، حيث يجد المكافأة على صبره، وحيث نزلت العدالة والنجاة على الأرض فإنه يجب ارتقابها من السماء، ولا يجوز اليأس منها.

وهذه الحالة اليائسة السلبية نتج عنها ظهور جماعات أخرى: مثل الجماعة التي عُرفت باسم «الوثقيين»، وجماعة وادي قمران التي كشفت الحفريات الأثرية عنها بجانب البحر الميت منذ أمد غير بعيد.

## ٥- الدمشقيون ورهبان وادي قمران

الدمشقيون جماعة جاؤوا من دمشق فجدّدوا عهدهم بحياة العزلة والعبادة والتوسل إلى الله كي يكشف عن الشعب الإسرائيلي ما ناله من ظلم الحكام واستبدادهم.

والآخَرون عُرفوا باسم جماعة «وادي قمران»؛ لأنّ مقرهم كان به، وكُشفت آثارهم حديثاً، وقد كان هناك حفريات تجري في هذه البقاع، ثم توقفت سنة ١٩٤٨ م، حيث نشبت الحرب بين إسرائيل والعرب [١٨].

وصدرت عن هذه الجماعات عدة كتب تحمل اسم «لفائف البحر الميت»، وجاء عنها حديث كافٍ في كتاب «موسى ويوحنا المعمدان» من سلسلة كتب رجال الحكمة. والصلة بينهم وبين الدمشقيين قريبة ملحوظة، ونتحدث الآن عن الدمشقيين.

ومعلوماتنا عن نشأة هذه الجماعة جاءت من حفريات أجريت سنة ١٨٩٨ م في معبد عزرا بالقاهرة؛ فقد وُجد بها كتابات ألقت ضوءاً على حياة هذه الجماعة، وأُطلق عليها اسم «جنيزاه» بمعنى: المكان المختفي؛ لأنها وُجدت في مكان مجهول بهذا المعبد، وهي مخطوطات كثيرة بعضها مكتمل وبعضها ناقص، وقام بترجمتها العالم الكبير الدكتور س. سخيكتر، وتم نشرها سنة ١٨٩٨ م، وهي الآن ضِمن مجموعة من الأثريات في جامعة كمبردج، ومن محتوياتها كتابات سُمِّيَت «مستندات زادوكايت»، وقد تم نشرها لأول مرة سنة ١٩٠٢ م، وقد حمل القوم على حفظها والعناية بها ما لها لديهم من قداسة.

وأمّا عن جماعة وادي قمران: فإنه من قبيل المصادفة عُثر بين لفائف البحر الميت في ربيع سنة ١٩٤٧ م على مخطوطات وضّحت حياتهم، وهي لفائف كانت مودعةً في أوانٍ فخارية لتحميها من التآكل.

وكانت هذه الجماعات منقطعةً للرهبنة والعبادة، وتنتقل من مكان إلى آخَر، فإذا انتقلوا تركوا آنيتهم مغسولةً نظيفةً، وتركوا أيضاً ملابسهم وأدواتهم ليستعملها الذين يأتون بعدهم، وهم يجدون في الأماكن التي سينتقلون إليها ملابس وأدوات أيضاً، وملابس بيضاء خفيفةً.

وصلواتهم وأدعيتهم في أوقات منتظمة، وليس لهم رئيس؛ فهم جميعاً متساوون، وأمرهم شورى بينهم، ونظمهم معروفة مقررة.

وهاتان الطائفتان - الدمشقيون وأصحاب وادي قمران - كانت لهم تعاليم أخلاقية صارمة يحرصون عليها، وكانوا معاً يعتقدون أنهم يعيشون في نهاية الزمن، وأنّ

مجيء المنقذ المعلم قد أظل أوانه، وهذا المعلِّم ليس هو المسيح ولكنه ممهِّد لمجيئه، والمسيح يأتي بعده فيخلِّص هؤلاء الصابرين الطاهرين بسبب اعتزالهم الدنيا وبُعدهم عن آدناسها، ويُنزل العقوبة على الآخَرين أيضاً.

ولا يزال تاريخ هاتين الطائفتين محل بحث وجدل، ولكن ما يتفق عليه الباحثون أنهما كانتا منفعلتيْن شديدتَي التأثّر بأسفار الأبوكريفا بالرؤيا واليوبيل وأبنوخ أكثر من غيرها، وأنها كانت مصدر تعاليمهما وعقائدهما.

وكشفت لفائف البحر الميت - أيضاً - عما كان أصحاب وادي قمران يؤمنون به من التنازع الدائم بين النور والظلام وبين أبنائهما، كما ينقل ذلك عن الآسينيين، ويدل هذا على أنّ الجميع لم يكونوا بمعزل عن تعاليم المزدكية والمانوية، ولكن ما وُجد لا يتعارض مع ما في الأسفار السابقة.

والذي يؤخذ على هاتين الجماعتين وعلى الآسينيين أنهم جميعاً يعارضون في مسلكهم عقائد اليهودية؛ فاليهود يؤمنون أنهم شعب الله وأنّ الله اختارهم للسيادة على الشعوب، وهم لذلك يعلمون ليتغلبوا على الشعوب الأخرى، وأنهم سيمتلكون الأرض كلها؛ حيث يكون الأمميون أتباعاً لهم، وحياتهم المرتقبة هي هذه السيادة، وبعض فرقهم - كما سبق - لا يؤمنون بالبعث بعد الموت أصلاً، أمّا هؤلاء فدعوا إلى عزلة تامة وبُعد عن أشكال الحرب والقتال، ثم حرّموا الزواج، فعملوا على انقراض جنسهم كما عملوا على ترك الحرب.

هذه أهم الفِرَق الدينية اليهودية، وكما هو بادٍ في حديثهم أكثرهم على صلة بالسياسة اليهودية، حتى الفرقتان الأخيرتان كانتا تترقبان مجيء المسيح وعودة المملكة الإسرائيلية.

## ٦- الحماسيون

اكتسبت هذه الجماعة اسمها مما كان بادياً عليها من الغيرة الشديدة على تعاليمها، وأساس أفكارهم هو معارضة القانون الروماني، والحصول على مزيد وسعة من الحكم الذاتي الذي حصلوا عليه، ودعوا إلى العنف والشدة لتنفيذ مبادئهم، فسُمّوا «الحماسيين».

كان ظهور هذه الجماعة في العهد الهيرودي، وكان التذمّر من الرومان وأتباعهم يسود الفِرَق اليهودية جميعاً، وإنْ كانت وطأته أقلّ عند الصدوقيين، وكان النبي حزقيا قائد حركة المتمرّدين ومغذيها بخطبه النارية وحماسه الدافق، ولكنه لم ينظّم حزباً ذا أشخاص معينين، وقد نفاه أول عهده - كما ذكرنا قبل - لخشيته آثار حماسه، ثم تلاه ابنه يهوذا، ويسمى «يهوذا الجليلي» نسبةً إلى الإقليم الذي كان به، وهو الذي نظّم الحزب ووضع له مبادئه التي يجري عليها، ويسمّى الحزب لذلك أيضاً

باسم «الجليليين». و«حزب يهوذا الجليلي»، ومن أهم مبادئه ألا يثنيهم شيء عن مأربهم الذي له قداسته وصفته الدينية.

ثم حدث بعد ذلك أن استولت روما على يهودية توسعةً لممتلكاتها في سوريا، فأثار هذا الاستيلاء حماساً وغيظاً في نفوس اليهود، ثم مات هيرود الكبير سنة ٤ م، أو على الأصح عام ميلاد المسيح؛ هذا لأنه من المعروف أنه عليه السلام وُلد سنة ٤ أو ٦ م، وتسابق أبناؤه الثلاثة على استيلاء عرشه، وتدخلت روما لا لشيء إلا لتقرر أنّ يهودية ملحقة بسوريا.

ونظراً لاعتماد الحماسيين على التوراة في حماسهم وحركتهم الثائرة ظهروا بمظهر المحامي المدافع عنها، وكانت ذريعةً ناجحةً لإثارة التمرّد ضد الرومان أعدائها وأعداء الله وأعداء شعبه المختار، وكانوا يرون أنه من الإثم الكبير أن يعتبر إسرائيلي بسيادة روما على يهودية.

وجاء التعداد أو الإحصاء العامّ فلم يرض عنه اليهود؛ لأنهم رأوا فيه تمهيداً لفرض السيطرة الرومانية عليهم وحصرهم عباداً للقيصر أو بين عباده، وهذا يخالف الديانة اليهودية التي لا ترى عبادةً ولا سيطرةً لأحد إلا لـ «يهوه»، وقالوا: إنّ «يهوه» إذا عُبد غيره أو خَضع شعبه لأحد غير المسوحين لقيادة شعبه غضب على شعبه المختار وسلّط عليه أمماً تذله وتهينه، وقامت لذلك ثورة جامحة أريق فيها كثير من الدماء.

كانت حركة هؤلاء رد فعل إيجابياً للحكم السيئ، ولم يكن استسلاماً على نحو ما فعل الآسينيون والدمشقيون وجماعة وادي قمران، وهم الذين ثبّتوا في أذهان الناس أنّ فلسطين أرض اختارها الله لشعبه، فهي أرض الله، والاعتداء عليها إثم، والرضا بوضعها في يد غير يهودية كفر بشريعة التوراة.

ومن المحتمل أن يكون أصحاب قمران من هؤلاء جنح بهم اليأس إلى العزلة ، ومن المحتمل أن يكون الحماسيون من الآسينيين تماثلوا في منهجهم القومي.

وكانت العلاقة بين الحماسيين والصدوقيين سيئةً أدنى إلى العداء ، وهذا أمر طبيعي؛ لأنّ الصدوقيين - على ما سبق - كانوا يرون مجاراة الرومان ويحرصون على سلامة صلتهم بهم محافظةً على أموالهم، فبينما يرى الحماسيون جهاد الرومان أمراً مقدساً، يراه الصدوقيون مغامرةً واندفاعاً لا داعي له.

وعلى أيّ حال.. أُخمدت الثورة، ولم تعد ثورة الحماسيين على البلاد بشيء سوى الخسائر.

## ٧- السامريون

هم سكّان السامرة في إسرائيل الشمالية، وهم مزيج من الإسرائيليين والآشوريين،

ترجع بدايتهم إلى السبي البابلي الأول؛ فقد نقل نبوخذ نصّر سكان هذا الإقليم ولم يبق إلا الحثالات، ونقل إلى البلاد أفواجاً مختلطةً من سقي النهرين، فاختلطوا وهؤلاء بالمصاهرة، ونشأ منهم نسل مهجن، وكذلك اختلطت معهم الديانات، فلمّا رجع زرو إلى بابل (المولود في بابل) ومعه مئات الكهّان وجدوا هؤلاء القوم ليسوا على عبادة «يهوه»، فأنكروا عبادتهم وأنكروهم، وقالوا: هم وثنيون وليسوا يهوداً.

ولمّا شرعوا في إعادة بناء الهيكل لم يسمحوا لهؤلاء السامريين أن يشاركوهم فيه، ولإصرار هؤلاء على يهوديتهم بنوا لهم هيكلاً في جرزيم، وقام التنافس والعداء بين الهيكلين وأتباعهما، فكان السامريون يدنّسون بيت المقدس ليصرفوا الناس عن العبادة فيه وليوجهوهم إلى هيكل جرزيم، وظل هذا الهيكل قائماً نحو مائتي عام، وأخيراً هدمه كهّان بيت المقدس قبل ميلاد السيد المسيح بنحو مائة عام، ثم أعيد بناؤه، وبقي حتى القرن الخامس الميلادي؛ إذ هدمه الرومان إثر ثورة لهم، كذلك هدموا جرزيم وبنى القائد الروماني «فاسبسيان» على أنقاضها المدينة الجديدة «نيوبوليس» نابلس.

والسامريون لم ينقرضوا إلى الآن، ولهم تقاليدهم الدينية الخاصة، فلا يؤمنون من التوراة إلا بأسفار موسى، وفي نسختهم المطبوعة الآن بعض اختلافات عن النسخة المتداولة، ونسختهم المقدسة مكتوبة بلغتهم، وعاصمتهم المقدسة موطن هيكلهم.

وكان العداء بين الطائفتين شديداً، وقد اعتبرهم اليهود أنجاساً، فلا يمسّونهم ولا يأكلون طعامهم، وقد عجبت فتاة سامرية أن يطلب السيد المسيح منها ماءً يشربه؛ لأنه على عكس اليهود لم يرها نجسة.

## ٨- النذريون

ولا يستوفى الكلام على القوى الدينية التي كان لها عمل محسوس في موطن السيد المسيح قبيل ميلاده عليه السلام بغير الإشارة إلى طائفة النذريين أو المنذورين الذين وهبوا أنفسهم أو وهبهم أهلوهم لحياة القداسة وخدمة الله والتبشير باليوم الموعود: يوم الخلاص من الظلم والجور والتطهر من الذنوب.

ولم يكن هؤلاء النذريون طائفةً تجمعها الوحدة التي تجمع بين أصحاب النِّحَل والمراسم الاجتماعية، ولكنهم كانوا آحاداً متفرقين يَنذر كل منهم نفسه أو يَنذره أهله على حدة، ولا ينتسبون إلى جماعة واحدة غير جماعة الأمة بأسرها.

والكلمة باللغة العربية ترجع إلى مادة تفيد معنى التجنيد، واستعيرت ـ على ما يظهر ـ للجهاد في سبيل الدين؛ يقال: «نذر الجيش الرجل» جعله نذيرةً أي: طليعةً، وربما كان من عمله أن يُنذِر قومَه بالعدوّ ويبعدهم عن المخاطر والمفاجآت. ولا شك في أنّ المادة تدور حول هذا المعنى في العبرية مع اختلاف الحروف والأوزان.

ولا يُشترط في النذري أو المنذور أن يهجر العالَم ويعتزل الناسَ في الصوامع، ولكنه يراض على حياة التنطس، فلا يجوز له شرب الخمر، ولا أن يدنِّس جسده بملامسة الموتى أو الأجسام المحرّمة، وعليه أن يرسل شَعره ولا يحلقه قبل وفاء نذره إن كان منذوراً لأجَل مسمّى.

وقد يُنذَر الطفل قبل مولده ويمتد نذره طول حياته، ويقال: عن المنذور إنه بمثابة النبي في سن الفتوة؛ قال النبي عاموس بلسان «يهوه» إله بني إسرائيل: «وأقمت من بينكم أنبياء ومن فتيانكم نذيرين، لكنكم سقيتم النذيرين خمراً وأوصيتم الأنبياء أن يدعوا النبوءة»، والنبوءة هنا بمعنى: الإنذار بما سيكون.

وقد تكاثر النذيرون قبيل مولد السيد المسيح؛ لأنه وافق نهاية الألف الرابعة من بدء الخليقة على حساب التقويم العبري، وهو الموعد الذي كان منتظراً ببعثة المسيح الموعود؛ لأنهم كانوا ينتظرونه على رأس كل ألف سنة..

ومنهم مَن كان يقول: إنّ اليوم الإلهي كألف سنة كما جاء في المزامير، وأنّ عمر الدنيا أسبوع إلهي: تنقضي ستة أيام منه في العناء والشقاء، ويأتي اليوم السابع بعد ذلك كما يأتي يوم السبت للراحة والسكينة، فيدوم ألف سنة كاملة هي فترة الخير والسلام قبل فناء العالَم، ولا يزال الغربيون يعرفونها باسم «الألفية» ويطلقونها على كل عصر موعود بالسعادة والسلام.

فالذين قدّروا أنّ القيامة تقوم بعد سبعة آلاف سنة من بدء الخليقة كانوا يؤجلون قيام ملكوت السماء على الأرض إلى نهاية الألف السادسة، ويومئذ تسود دولة المسيح الموعود، ولكنهم كانوا كغيرهم في انتظار رسول من عند الله كلما انتهت ألف سنة من بدء الخليقة، وكانت بداية الألف الخامسة موعداً منظوراً أو منذوراً يكثر فيه النذيرون، لعلهم يُحسبون من جند الخلاص، أو لعل واحداً منهم يسعده القدر فيُكتب الخلاص على يديه.

والمهم في أمر النذيرين بالنسبة إلى السيد المسيح أنّ النبي يحيى المغتسل (يوحنا المعمدان) كان عَلَماً من أعلامهم المعدودين، وكان السيد المسيح يتعمّد على يديه أو يأخذ العهد عليه، وأنّ بعض المؤرخين يحسب السيد المسيح من النذيرين ويلتبس عليه الأمر بين النذيري والناصري، وهما في اللفظ العبري متقاربان.

ومن هؤلاء المؤرخين مَن يزعم أنه لم يكن من الناصرة، بل يزعم أنّ الناصرة لم يكن لها وجود؛ لأنها لم تُذكر قط في كُتُب العهد القديم، ولكنّ الأرجح في اعتقادنا أنّ الناصرة نفسها كانت تسمى «نذيرة»، بمعنى: الطليعة عندما كانت على تخوم الأرض التي فتحها العبريون قديماً، وأنها كانت مرقباً صالحاً للاستطلاع؛ لأنّ

التلول التي تحيط بها تكشف جبل الشيخ والكرمل والمرج المعروف باسم «مرج ابن عمير»، وبهذا تزول الصعوبة التي اعترضت المفسّرين الغربيين على الخصوص ولا سيما الناظرين في اللغة اليونانية لغة الأناجيل، فلا عجب أن يضلوا مع التصحيف اللساني، فلا يفرّقوا بين النسبة إلى المنذورين والنسبة إلى النذيرة، وبخاصة إذا كان اسم البلدة قد عرض له التصحيف على ألسنة العبريين والغرباء على طول الزمان، فنطقوه تارةً بالصاد وتارةً بالسين.

وليس النذيرون طائفةً واحدةً كما أسلفنا، ولكنهم ينتمون إلى كل مذهب يوافق حمية الشباب، وهذا الذي جعلهم قوّةً ذات بال في عصر الميلاد خاصة؛ لأنهم جميعاً فتيان معمورة قلوبهم بالأمل، معقودة نياتهم على الإصلاح، يؤمنون بأنهم رواد الدعوة إلى المسيح الموعود، ويترقبون ظهوره للترحيب به والإصغاء إليه، ولا تحيط بهم طائفة معينة أو مذهب محدود.

## الشتات والفكر اليهودي

وقد أثّر الشتات على الفكر والثقافة اليهودية؛ ولذلك صارت الشريعة الرابطة التي لا غنى عنها والتي تؤلف بين المشتتين في الأرض [١٩].

والشريعة هي التي حاولوا الارتباط بها والتواصل فيما بينهم للمزج بين الأرض والتوراة والشعب؛ وهنا ارتبط الدين بفكر السياسة وخرجوا بفكرة الدولة التي رفضتها بعض الفرق ولكن الذي انتصر هو الفكر القومي.

## الهوامش:

[1] – عبد الجليل شلبي، اليهود واليهودية، كتاب اليوم، القاهرة ١٩٩٧، ص ١١٩.

[2] – المصدر نفسه.

[3] – المصدر نفسه.

[4] – عباس العقاد، عبقرية المسيح، كتاب اليوم، القاهرة ١٩٥٣، ص ٢٤.

[5] – واليهودية, مصدر سابق، ص ١٢٨.

[6] – م.ن.

[7] – ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، منشورات جامعة الدول العربية، ج١١ ص١٧٣.

[8] – المصدر نفسه.

[9] – العقاد، مصدر سابق. ص ٣٢.

[10] – اليهود، مصدر سابق. ص ٣٨.

[11] – ديوارنت، مصدر سابق، ص ١٧٤.

[12] – إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الأسكندري، المطبعة الأميرية، مصر ١٩٤٤، ص ٨٣.

[13] – ديورانت، مصدر سابق، ص ١٧٤.

[14] – واليهودية، مصدر سابق، ص ٣٩.

[15] – المصدر نفسه.

[16] –المصدر نفسه.

[17] – العقاد، ص ٣٥.

[18] – ديورانت، مصدر سابق، ص ١٧٨.

[19] – المصدر نفسه.

# نماذج من التفاعل الثقافي بين العرب واليهود في الأندلس

أ. د. ليلى إبراهيم أبو المجد*



**تتوقف قضية التفاعل بين الشعوب على مجموعة من العناصر أهمها: التواصل الجغرافي، والتواصل المعرفي بمعنى وجود أرضية مشتركة من المفاهيم، وحرية تسمح بانتقال المعرفة من جهة إلى أخرى وتوظيفها في إنتاج معرفة جديدة تعد ثمرة لهذا التفاعل. وقد كانت هذه العناصر جميعاً متوفرة في البيئة الأندلسية ما سمح لليهود بالاستفادة من البيئة الإسلامية في تلك البلاد لإنتاج معرفة تظهر فيها عناصر مهمة من هذا التأثر. وأبرز ما يمكن الإشارة إليه مما ورد في هذه المقالة استخدام العلوم اللغوية العربية ومناهجها لإعادة إحياء اللغة العبرية وفق أنظمة مستوردة مما ابتكره المسلمون في اللغة وعلومها.**

* أستاذة بقسم اللغة العبرية وآدابها بكلية الآداب عين شمس.

هناك عناصر أو مقوِّمات يجب أن تجتمع معاً كي يحدث تفاعل حضاري بين الشعوب في أي مكان وأي زمان..

ويمكننا أن نجمل هذه العناصر في الآتي:

١. **البيئة الملائمة:** وأقصد بها المجتمع الذي يجمع بين التنوع العرقي والديني والحضاري، وينعم في الوقت نفسه بالسلام والاستقرار والمساواة التامة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات.

٢. **الحرية:** وهي تشمل حرية الإبداع ، وحرية النقد ، كما تشمل ـ أيضاً ـ حرية الإقامة والانتقال من قطر إلى آخر دون قيود أو عوائق.

٣. **تشجيع العلم والعلماء:** وتقديم الدعم المادي والأدبي للعلماء والمفكرين والمبدعين؛ كي يتفرغوا للبحث والتأليف، سواء كان هذا الدعم من الحكَّام والملوك والأمراء، أو من الأثرياء.

٤. **العنصر البشري الخلاَّق**

وقد اجتمعت هذه العناصر الأربعة في الأندلس في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الميلادي ( ٩٠٠ - ١٢٠٠ ).

فلقد ضم المجتمع الأندلسي أعراقاً وديانات وثقافات مختلفة، والتزم الفاتحون العرب بتعاليم الإسلام، أي: بالعدل والمساواة وعدم التمييز القائم على أساس اللون أو الدين أو العِرق، فكان ذلك سبباً من أسباب تدفّق اليهود بأعداد غزيرة إلى الأندلس.

كما حرص الحكام من بني أمية على منافسة الدولة العباسية في المشرق، فلم يدَّخروا جهداً في تذليل كل العقبات التي تعترض سبيل الطاقات الإبداعية الخلاّقة، فاجتذبت الأندلس إليها علماء ومفكرين ذوي ثقافة موسوعية ورؤية كلية للأمور، ومبدعين ومنظِّرين. كلٌ في مجال تخصصه.

فظهر بين اليهود دوناش بن لبراط، وصموئيل هناجيد، وسليمان بن جبيرول، ويهودا الحريزي، ويهودا اللاوي، وموسى بن ميمون.

لذلك تم التفاعل بين العرب واليهود في المجتمع الأندلسي وأثمر ثماراً وفيرةً ومتنوعةً، حتى استحق أن يلقَّب هذا العصر بـ «العصر الذهبي للأدب العبري». وبطبيعة الحال لم تكن هذه العناصر موجودةً طيلة فترة الوجود العربي في الأندلس، كما لم تتوافر جميعها في أنحاء العالم الإسلامي كافة. بينما ارتبط التفاعل بين العرب واليهود

بوجود هذه العناصر الأربعة، فإذا غاب أحدها لا يتم التفاعل ولا تتحقق الثمار المرجوة منه، وقد يكون هذا هو السبب الأساسي في أن التفاعل بين العرب واليهود في أقطار المشرق الإسلامي لم يثمر مثل ثمار الأندلس سواء في الوفرة أو التنوع.

لقد شهدت الأندلس زخماً من الإبداعات في كافة المجالات: في الأدب واللغة وفي الفلسفة والفقه والشريعة والتصوف والطب والجبر والحساب والعقاقير والفلك والتنجيم وغيره من الآداب والعلوم.. بل إن هناك الكثير من الإبداعات التي ظهرت في المشرق لم تتبلور صورتها النهائية إلا في الأندلس..

وعلي سبيل المثال:

**في مجال اللغة:** بدأ اهتمام اليهود باللغة العبرية في المشرق في القرن السابع الميلادي بعد الفتح العربي؛ فقد تتلمذوا علي يد العرب، وبعد الانشقاق الذي حدث في صفوف اليهودية في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، ونتج عنه ظهور فرقة اليهود القرّائين الذين لم يعترفوا إلا بأسفار موسى الخمسة وسفر يوشع بن نون فقط، حيث لجأ اليهود القراؤون إلى تحليل نص التوراة تحليلاً عقليّاً ليحاجّوا به الربانيين. ومن الناحية الأخرى فقد انبرى الربانيون للدفاع عن مذهبهم وللرد عليهم من جنس ادعاءاتهم..

فقام سعديا الفيومي[1] وهو من الربانيين - بالتصدي للقرائين، ولم يقتصر دفاعه علي الجانب اللغوي فقط[2]؛ بل تعدّاه للجانب العقدي؛ فقد دافع عن الموروثات والمرويات التي يرفضها القراؤون، وقام بتفسيرها بأسلوب عقلاني، متأثراً بآراء المتكلمين المسلمين، ومن ناحية أخرى حاول أن يوفق بَيْن اليهودية والفلسفة الإسلامية بما تشتمل عليه من عناصر فلسفية هلينية أفلاطونية وأرسطاطاليسية وأفلاطونية محدثة، وذلك في كتاب (الأمانات والاعتقادات ).

فمؤلفات سعديا تثبت أن دراسة النحو العبري قد بدأت في الشرق أولاً، كما أن أولى محاولات اليهود واهتماماتهم بنص العهد القديم قد ظهرت في الشرق[3] أيضاً، فحاولوا وضع نظام للنقط وعلامات لضبط قواعد النطق والقراءة في العهد القديم؛ لذلك فقد سمِّيت هذه المحاولات بأسماء البلدان التي ظهرت فيها: مثل النظام البابلي، والنظام الفلسطيني، والنظام الطبري.

وجاءت المصطلحات في هذه الأنظمة باللغة الآرامية، وهي اللغة التي كانت سائدةً على ألسنة اليهود قَبْل انتشار اللغة العربية.

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الأنظمة لم تتبلور في شكلها النهائي إلا في الأندلس، ولم يتم تحديد النص المضبوط والمعتمد في قراءة العهد القديم إلا في الأندلس في القرن العاشر الميلادي[4].

فالإحياء الحقيقي للغة العبرية لَمْ يتمّ إلا في الأندلس؛ حيث ظهر فيها أو وفد إليها أساطين النحو العبري الذين يرجع إليهم الفضل في نهضة الدراسات النحوية[٥]: مثل مناحم بن سروق (٩١٠ – ٩٧٠م) وتلاميذه إسحاق جيقاطيلا، إسحاق بن قفرون، ويهودا بن داود (حيوج)، ومنافسُ مناحم دوناش بن لبراط ( ٩٢٠ – ٩٩٠ م )[٦].

وقد عاش كل من مناحم ودوناش في كنف اليهودي حسداي بن شفروط ( ٩١٥ – ٩٧٠م) الوزير في بلاط الخليفة عبد الرحمن الثالث في قرطبة.

وترجع شهرة كل من مناحم بن سروق ودوناش بن لبراط إلى كونهما أول مَن لفت النظر إلى أهمية دراسة النحو العبري لفهم لغة التوراة فهماً صحيحاً، وكان كل منهما منظراً وصاحب منهج مختلف عن الآخر..

فحين نجد دوناش الذي تلقى تعليمه على يد سعديا الفيومي في العراق ـ موطن الخليل بن أحمد ـ يلجأ إلى دراسة النحو العبري على ضوء المنهج المقارن؛ فاستعان بالآرامية والعربية لتفسير وفهم النص العبري واللغة العبرية.

أما مناحم فكان له منهج مختلف؛ حيث يري أن اللغة العبرية يفسِّر بعضها بعضاً؛ لذلك ساعدت دوناش دراسته المقارنة ونظرته الثاقبة على أن يكتشف القرابة الشديدة بَيْن العربية والعبرية، كما ساعده إقباله على التراث العربي على التفاعل معه، وأوحى إليه بفكرة تطبيق أوزان الشعر العربي على الشعر العبري، فقام بأول محاولة في هذا السبيل وقدَّم لليهود أول شعر عبري موزون ومقفًّى على غرار الشعر العربي.

وسنلقي الضوء في هذه الورقة البحثية على نظرية دوناش في الشعر العبري التي حاكى بها نظرية الخليل بن أحمد ( المتوفى ١٧٥ هـ - ٧٩١ م ) في العروض والقافية، وسنعرض كيف تغلَّب دوناش في نظامه الشعري على الفروق الصوتية بين العربية والعبرية، ولماذا لم يُكتب لتيار التجديد والحداثة هذا أن يستمر؟

**ثانياً: في مجال الأدب**: هناك فنون عربية ظهرت في المشرق العربي؛ مثل فن المقامة الذي ابتدعه بديع الزمان الهمداني في القرن الرابع الهجري، وقد بلغ هذا الفن ذروته على يد الحريري ( ١٠٢٤ – ١١٢١ م )، وانتشرت مقامات الحريري في المشرق والمغرب، وأقبل الناس على قراءتها وشغفوا بها.

وعلى الرغم من أن أول محاكاة عبرية لفن المقامة ظهرت في روما - وقام بها سليمان بن مقبل في القرن الثالث عشر الميلادي - فإن هذا الفن لم يبلغ ذروته في العبرية إلا على يد يهودا الحريزي، الذي ولد في النصف الثاني من القرن الثاني عشر في طليطلة بالأندلس، ومات حوالي ١٢٣٥ م في إقليم بروفانس، وتنقل بين العديد من الأقطار الإسلامية مثل: مصر والشام والعراق، وقد طلب منه أثرياء اليهود في قرطبة

أن يترجم لهم مقامات الحريري، على الرغم من صعوبة هذا العمل؛ لأن هذا الفن كان الغرض منه تعليم الناشئة الأساليب الأدبية البلاغية التي تعتمد على السجع والبديع.

وجاءت المقامات في صورة حكايات قصيرة تضم طائفةً من أخبار المتسوّلين الذين اشتهروا في القرن الرابع الهجري؛ حيث اتخذوا الأدب حرفةً يتكسّبون بها، كما تتضمن نقداً لبعض العادات ولأنماط من السلوك التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، كل ذلك بأسلوب أدبي مسجوع يتخلله أبيات من الشعر؛ لذلك كله لم تكن الترجمة سهلةً، ولولا أن يهودا الحريزي شاعر وموهوب يتمتع بحس مرهف ويملك ناصية اللغتين العربية والعبرية ما جاءت ترجمته بهذه الدرجة من الروعة والإبداع؛ فالقارئ لهذه المقامات العبرية لا يشعر أنها مترجمة؛ لأن يهودا الحريزي قام بعبرنة أو على الأصح بتهويد كل الرموز الإسلامية في مقامات الحريري واستبدلها برموز يهودية، كما استبدل النقد الموجَّه للعادات وأنماط السلوك السيء في المجتمع الإسلامي بنظائرها في المجتمع اليهودي، كل ذك بأسلوب أدبي مسجوع سلس متفق تتخلله مقطوعات شعرية مقفاة صاغها وفق البحور والأوزان العربية، وتعكس ما يتمتع به هذا الأديب من موهبة مكّنته من التفاعل مع الثقافة العربية لينتج أدباً ذا طابع يهودي. وقد طبعت هذه المقامات المترجمة فيما بعد تحت عنوان «حكايات إتيئيل».

وقد ندم يهودا الحريزي على ما أنفق فيها من جهد ووقت؛ فقد استغرقت الترجمة خمس سنوات، والترجمة مهما بلغت من دقة وإتقان ستُنسَب إلى مؤلفها الأصلي، وسيقال عنها: إنها ترجمة، وقام بعد ذلك بتأليف مقامات خاصة به جاءت تحت عنوان «تحكموني»، ولكنها لم تَخْلُ من تأثير بديع الزمان والحريري ولا من تأثير الثقافة العربية الإسلامية[٧].

وقد تطور فن المقامة في الأندلس، وتفاعل مع البيئة الأندلسية، وظهرت في نهاية المطاف مقامات ذات طابع مسيحي أسباني. وتُعَدّ مقامات الغزل للأديب اليهودي يعقوب بن إليعزر [٨] الذي ظهر في نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر الميلادي في القسم الذي استردّه الملوك والحكام الأسبان من العرب، وتُعَدّ هذه المقامات أبرز شاهد على ذلك في مجال الدراسات العبرية.

## ثالثاً:

**في مجال الدراسات الدينية:** على الرغم من أن اليهود في الشرق قد صرفوا كل اهتمامهم إلى الدراسات الدينية؛ فكتاب «المشنا» - وهو الكتاب التشريعي الذي يأتي بعد العهد القديم من حيث المنزلة الدينية - قام بوضعه أجيال من المعلمين في المدارس الدينية في الشرق، وتم بلورته في صورته النهائية مطلع القرن الثالث الميلادي، ثم

وُضعت الشروح والتفاسير على «الأصل» في الشرق أيضاً من القرن الثالث إلى القرن السادس الميلادي، وتُعرَف باسم «الجمارا»، وتم ذلك في المدارس الدينية اليهودية في بابل وفلسطين، ونتج عن ذلك تلمودان هما: التلمود البابلي، والتلمود الفلسطيني.

ورغم ذلك، فإن علماء الأندلس وجنوب فرنسا لهم بصمة واضحة في الدراسات الدينية اليهودية بوجه عام وفي التلمود بصفة خاصة؛ فجميع طبعات التلمود البابلي - وهو الأفضل والأكثر شهرةً - لا تخلو صفحاتها من شرح الرباني شلومو يتسحاق الذي يلقَّب اختصاراً بـ «راشي» (١٠٤٠ - ١١٠٥ م)، وعاش في جنوب فرنسا (إقليم بروفانس)، وقد نجح في تفسير معظم التلمود البابلي (متن المشنا والشروح؛ أي الجمارا) فكان يفسِّر كل جملة ويشرح المفردات الصعبة، وفي أثناء تفسيره قام بعمل هام جدّاً وهو تحديد النص الأساسي الذي تقوم عليه دراسة التلمود. والنص الذي اعتمده راشي كمتن للتلمود هو الذي تم اعتماده إلى يومنا هذا[٩].

ثم قام تلاميذ راشي - ومعظمهم من أقاربه وأحفاده - بتفسير الأجزاء المتفرقة التي لم يتمكَّن راشي من تفسيرها أو التي اختلفوا معه في تفسيرها، ويُسمَّى التفسير الذي قام به تلاميذ راشي بـ «الإضافات» ؛ لأنها إضافة وتتمة لتفسير راشي.

وتتكوّن الصفحة في طبعات التلمود[١٠] من متن المشنا، ويأتي في وسط الصفحة، ثم يليه الشرح أي: الجمارا، وإلى جانبه على الهامش الداخلي من الصفحة يأتي تفسير راشي للتلمود، وعلى الهامش الخارجي للصفحة تأتي الإضافات، ولكي يتم التمييز في الصفحة بين المتن والشرح من جهة، وبين تفسير راشي والإضافات من جهة أخرى طبعوا المتن بحروف آشورية مربعة (أي: عبرية)، وهي نفس الحروف التي تتخذ في طباعة أسفار التوراة، بينما طبعوا تفسير «راشي» والإضافات بحروف مائلة أندلسية، وقد عُرفت فيما بعد باسم «خط راشي» نظراً لاستخدامها في طبع تفسير راشي والشهرة والمكانة التي حظي بها هذا التفسير.

ولم يقتصر دور علماء الأندلس في مجال الدراسات الدينية على ما قام به راشي وتلاميذه؛ فهناك الكثير من العلماء الذين ظهروا في الأندلس وأدلوا بدلائهم، ولكننا سنكتفي بذكر مثال آخَر، وهو: موسى بن ميمون، الذي وُلِد في قرطبة بالأندلس عام ١١٣٥ م، وقضى فترةً من حياته متنقلاً بين المغرب العربي وشمال أفريقيا، حتى رحل إلى مصر ١١٦٥ م وقضى فيها بقية حياته حتى وافته المنية عام ١٢٠٤ م..

وسوف نلقي الضوء في هذه الورقة على أثر التفاعل بين الإسلام واليهودية في كتاب «تثنية الشريعة «MISHNEH TORAH» لموسى بن ميمون.. يرجع سبب اختياري لهذا المؤلف إلى عدة أسباب:

١- إن جميع المراجع التي اعتمدت عليها لم تتحدث عن تأثير الفقه الإسلامي في كتاب «تثنية الشريعة»، وقالت عنه: إنه تجميع للتشريعات الموجودة في ثنايا التراث اليهودي (العهد القديم والمشنا والتلمود)، وقالت: «إن النقد الذي وُجِّه لهذا الكتاب مِن أبراهام بن داود - وهو معاصر لموسى بن ميمون - لأنه لم يذكر أسانيد الرواية اليهودية»؛ بعبارة أخرى: لأنه لم يذكر المصدر العبري الذي استمد منه هذه التشريعات، وهذا هو ما تم تداركه في العصر الحديث عند نشر الكتاب؛ فكل مجلد من مجلدات الكتاب الأربعة عشر قام باحث يهودي بمحاولة تأصيل ما جاء فيه من تشريعات وأحكام، وردّها بشيء من التعسف والتأويل إلى أصول يهودية: إما في العهد القديم أو المشنا أو التلمود، ولم يشر أحدهم مجرد إشارة إلى تأثير إسلامي أو خلافه.

٢- إن معظم الأبحاث والدراسات التي تتناول مؤلفات موسى بن ميمون تسلِّط الضوء عليه بوصفه فيلسوفاً، وتناقش ما جاء في كتابه «دلالة الحائرين» من آراء كلامية وفلسفية، على الرغم من أن هذا الكتاب قد وَجَد معارضةً شديدةً من فريق كبير من اليهود الأصوليين، وظل حتى العصر الحديث ضِمْن مائة كتاب ممنوع مِن النشر والتداول بين اليهود، وقد تم حظره وإحراقه في فرنسا ١٢٣٣ م، وتم حظره وتحريمه في بولندا ١٥٦٣ م[11].

٣- السبب الأخير الذي دفعني إلى الإقدام على تناول أثر الفقه الإسلامي في كتاب «تثنية الشريعة»: أنه مازال باقياً إلى الآن، بل إنه بمثابة المرجعية الدينية للأصوليين في إسرائيل حالياً.

وبذلك فإن النماذج التي سنعرضها في هذه الورقة البحثية والتي تعكس التفاعل الثقافي بين العرب واليهود هي:

١- نظرية دوناش بن لبراط في الشعر العبري، والتي تأثّر فيها بنظرية الخليل بن أحمد في العروض والقافية[12].

٢- قصائد «رشوت» لسليمان بن جبيرول، وهي محاكاة قام بها الشاعر والفيلسوف اليهودي ليحاكي سورة الفاتحة في الشكل والوظيفة التي تقوم بها الفاتحة في الصلاة عند المسلمين، وقد جاءت هذه المحاكاة في صورة شعر موزون ومقفّى على غرار الشعر العربي، وقد أُلحقت بالصلاة اليهودية[13].

٣- أثر الفقه الإسلامي وكتاب «المحلى» لابن حزم على وجه الخصوص في كتاب «تثنية الشريعة» للفقيه الرباني موسى بن ميمون.

أوّلاً: نظرية دوناش في الأوزان الشعرية

لم يعرف بنو إسرائيل قبل دوناش شعراً موزوناً ومقفّى على غرار الشعر العربي، وكان الشعر العبري ينحصر في أشعار دينية تسمّى «بيوط»، وكانت مخصصةً لخدمة الطقوس الدينية على مدار السنة.

ويتكوّن «البيوط» - أي: الشعر الديني - مِن فقرات بينها نوع من التماثل في عدد الأسطر، وكانوا يستخدمون في وزن تلك الأسطر ما يسمى بـ «وزن الكلمات»، وهو ليس وزناً بالمعنى المفهوم، ولكنه التزام بعدد معين من الكلمات يأتي بها الشاعر في كل سطر، ويتم تحديد الكلمات على أساس عدد النبرات الأساسية في كل سطر، أمّا النبرات الثانوية فلا تدخل في الحسبان، وبذلك لم يكن طول الأسطر واحداً.

وهناك قالبان لوزن الكلمات:

**القالب البسيط:** ويتكوّن فيه السطر من كلمتين أو ثلاث كلمات.

**القالب المركب:** يتكون فيه السطر من ثلاثة أو أربعة أضلاع، ويتكوّن كل ضلع مِن كلمتين.

ولم يعرف الشعر العبري الديني القافية إلا بعد الفتح العربي للشام، ما يرجّح أنها وليدة التأثر بالشعر العربي، وكان الشعراء قبل هذا التاريخ ينهون أسطر كل فقرة بكلمة معينة ذات دلالة تتعلق بالمناسبة التي يرتّل فيها هذا النوع من الشعر الديني.

فجاء دوناش وأحدث ثورةً على هذا التراث الشعري ذي الخصوصية الدينية؛ فقد كان الشعر الديني منتشراً وشائعاً بين الجمهور بسبب ارتباطه بصلاة الجماعة واندماجه فيها، وكانت بعض أنواع «البيوط» تعتمد على اشتراك جمهور المصلين مع «الحزان» أي: المنشد الذي يؤم المصلين، فكان الجمهور يقوم بترديد أجزاء معينة خلف «الحزان»، ما أكسب الشعر الديني شعبيّةً كبيرةً وشكّل عَقَبَةً في طريق تطبيق العروض العربي عليه؛ نظراً لاعتماده على نظام النطق الفلسطيني، وهو يختلف عن نظام النطق الطبري الذي اختاره دوناش وقام بتطبيق العروض العربي عليه؛ فالنظام الطبري يتفق مع الأساس الذي يقوم عليه العروض العربي وهو توالي الحركة والسكون بنظام معين، وهو يميز بَيْن نوعين من الحركات: حركات عادية، وحركات مخطوفة بينهما فروق في الكم، فحاول دوناش عن طريق المقابلة بين السكون المتحرك والحركات المخطوفة في نظام القراءة الطبري وبين الحركة في العربية أن يثري العبرية بمَقاطع قصيرة مفتوحة؛ أي: «حركات» فن العروض العربي من جهة، وأن يتغلب على نقطة اختلاف بين العربية والعبرية، وهي مسألة «الابتداء بالساكن» الموجودة بكثرة في العبرية، وأورد قائمةً طويلةً تضم أسماء وأفعالاً مشتركةً في اللغتين، وعلى حين تبدأ في العربية بحركة نجدها تبدأ في العبرية بسكون متحرك أو سكون مركب (حركة مخطوفة).

نورد منها النماذج الآتية:

كِمُو: هي نفسها «كَمَا» في العربية.

قِفَرْتَمْ: هو نفسه الفعل «قَبَرتُم» في العربية.

حَفَرْتَم: هو نفسه الفعل «حَفَرتُم» في العربية.

أمّا ثاني الاختلافات الجوهرية بين العربية والعبرية: فهو أن العربية لا تقبل الجمع بَيْن الساكنين إلا في الوقف نثراً وفي القافية شعراً، بينما يشيع في العبرية الجمع بين ساكنين، ويرجع ذلك في حالات كثيرة إلى زوال الإعراب من العبرية؛ لذلك كان أمام دوناش أحد أمرين: إما أن يطبق العروض العربي كما هو، وفي هذه الحالة عليه أن يغيِّر من قراءة وشكل الكلام، ويقوم بتقصير الحركات الطويلة في نهاية الكلمات كي لا يقف بساكنين في نهاية الكلمة، أو أن يغيِّر في العروض العربي، بحيث يمكن تطبيقه على اللغة العبرية. ويتبين من الهجوم الذي شنّه تلاميذ مناحم بن سروق على الأوزان العربية أن دوناش قد قام بتقصير الحركات الطويلة في آخر الكلمات في العبرية تفادياً لالتقاء ساكنين، وبذلك ألحق ضرراً كبيراً باللغة العبرية، أو بتعبير تلاميذ مناحم: «**إنه أفسد العبرية**»؛ فاللغة العبرية لغة نبرية، وتميل العبرية إلى نبر المقطع الأخير في الكلمة، وهو المقطع الطويل المغلق، ويترتب على تغيير موضع النبر في الكلمة تغيير المعنى..

فعلى سبيل المثال: كلمة «دُوريش» التي وردت في استدراكات تلاميذ مناحم على دوناش يقع النبر في المقطع الأخير فيها وهي فعل في الزمن الحالي، لكن إن قُصرت الحركة وأصبحت « دُورِش» انتقل النبر إلى المقطع الأول وأصبحت اسماً مشتقّاً من «الأوزان السيجولية»، وبالتالي تغيَّر المعنى، وفي هذا إفساد للغة العبرية، حفاظاً على العروض العربي وعلى النبر العروضي، فالوتد في العربية هو موضع الارتكاز في الإيقاع، ويقع النبر العروضي في الشعر العربي على الجزء الثاني من الوتد المجموع، أي: على الحركة الثانية (//٥ ) فالخط المائل يرمز للحركة التي تعني أي حرف صامت مشكول بحركة قصيرة مثل حروف الفعل «ضَرَبَ»؛ فهو عروضيّاً ثلاث حركات ///، وترمز الدائرة إما للسكون الظاهر أي: الحرف الصامت الموقوف عليه بسكون مثل الدال في «قَدْ»، وقد يكون حركة مد مثل الفتحة الطويلة (ألف المد) والضمة الطويلة (واو المد) والكسرة الطويلة (ياء المد) في «مَا ، نُورٌ، فِي»؛ فهذه الكلمات عروضياً /٥ ، /٥/٥ ، /٥.

فكلمة «دُوريش» بعد تقصير حركة المقطع الأخير أصبحت «دُورِش»، وبتقصير الحركة انتقل النبر إلى المقطع الأول، وبناءً على انتقال النبر تغير المعنى، ومن الناحية العروضية لا يقع عليها النبر العروضي، فهي سببان، وهذا ما اعتبروه إفساداً للغة العبرية.

وهناك خطأ آخَر وقع فيه دوناش عند تطبيق العروض على الشعر العبري: وهو نظرته إلى مفهوم الحركة والسكون في العروض العربي أو ماهية المتحرك والساكن؛ فكما ذكرنا فالحركة تعني: الحرف المحرّك بحركة فتحة أو كسرة أو ضمة، أمّا السكون أو (الساكن) فهو الحرف الموقوف عليه بسكون، أو هو حركة المد الطويلة، والأساس الذي يقوم عليه العروض العربي هو توالي الحركة والسكون بنظام معيّن، وينتج عنه وحدات وظيفية صغيرة هي السبب بنوعيه والوتد بنوعيه:

فتوالي حركة فسكون ( / ٥ ) ينتج عنه سبب خفيف مثل (قَدْ).

وتوالي حركة ثم حركة ( / / ) ينتج عنه سبب ثقيل مثل (لِمَ).

وتوالي حركة فحركة ثم سكون ( / / ٥) ينتج عنه وتد مجموع مثل (بَكَى).

وتوالي حركة فسكون فحركة ( / ٥ /) ينتج عنه وتد مفروق مثل (قَامَ).

ولكن نظراً لأن العبرية تفتقر إلى توالي المقاطع المفتوحة والمقاطع المغلقة، وهذا التوالي هو الذي ينشأ عنه الوتد المجموع، وهو يوجد فقط في بعض الكلمات التي تأتي على الأوزان السيجولية (مجموعة أوزان إسمية تشكِّل حركة السيجول، وهي الكسرة القصيرة الممالة القاسم المشترك بين هذه الأوزان)، ونظراً لقلة هذه الأوزان الاسمية النسبية - إذا ما قيست بما عليه اللغة العربية من ثراء - اضطر دوناش إلى تجاهل تلك الأوزان عند تكوين الوتد في الشعر العبري، على الرغم من أنها تطابق الوتد المجموع في العروض العربي مثل «حِفِرْ، بِلِدْ، نَعَرْ» ( / / ٥ ) اعتبرها دوناش في ميزانه سببين، والرمز (X) فوق الحرف يرمز للمقطع أيّاً كان نوعه، والرمز ( $\overset{u}{x}$ ) فوق الحرف يرمز لنصف المقطع، وبالتالي فالسبب يأخذ الرمز ( - )، والوتد يأخذ الرمز ( u- )، وهي نظرة المستشرقين إلى الشعر العربي، وهنا أخطأ دوناش في فهم الحركة أو المتحرك كما جاءت في العروض العربي؛ فقد جعل الخليل بن أحمد هذه الحركة جزءاً من السبب سواء كان خفيفاً أم ثقيلاً، أمّا دوناش فقد اعتبر الحركة سبباً قائماً بذاته.

وبناءً على ما سبق ساوى دوناش بين الحركة (حِ) وبين الحركة والسكون (فَنْ) وجعل كلاً منهما سبباً، على حين أن الأولى في العربية جزء من سبب، أمّا الثانية فهي سبب خفيف، وساوى - أيضاً - بين ( عِيرْ ) وهي سبب متوالٍ كما سمّاها حازم القرطاجني، وهي قرينة القافية، وبين (حِ)؛ فكلاهما عند دوناش سبب.

ويتضح مما سبق أن السبب عند دوناش واحد يقابل السبب الخفيف في العربية، ويأتي بالصور التالية:

١- مقطع قصير مفتوح مثل (حِ) يقابل في العربية (ضَ).

٢- مقطع طويل مفتوح مثل (مَا) ويقابل في العربية (مَا).

٣- مقطع قصير مغلق مثل (فِنْ) ويقابل في العربية (قَدْ).

٤- مقطع طويل محكم الغلق مثل (عِينْ) ويقابل في العربية (فِيلْ).

و(آفْ) ويقابل في العربية (نامْ) و(شوقْ) ويقابل في العربية (نورْ).

وبعد أن شكَّل دوناش السبب الخفيف (/ ٥) راح يبحث عن الحركة التي يمكن أنْ تسبق هذا السبب وتكون معه الوتد المجموع / + / ٥ = ( / / ٥ )، ولاحظ كثرة السكون المتحرك والسكون المركَّب (الحركات المخطوفة) في العبرية، فأوحت هذه الكثرة إلى دوناش بإمكانية استخدامها كمقابل للحركة في العروض العربي، خصوصاً أنها تُنطق في النظام الطبري كحركات قصيرة أو مخطوفة كما ذكرنا.

ومن أجل هذه المعطيات مجتمعةً حدّد دوناش حالات الوتد في العبرية وجعله نوعاً واحداً يقابل الوتد المجموع في العربية، وحصرها في التالي:

١- الحرف المتحرّك بسكون متحرّك أو سكون مركّب + المقطع القصير المفتوح.

٢- الحرف المتحرّك بسكون متحرّك أو سكون مركّب + المقطع الطويل المفتوح.

٣- الحرف المتحرّك بسكون متحرِّك أو سكون مركّب + المقطع القصير المغلق.

٤- الحرف المتحرّك بسكون متحرّك أو سكون مركّب + المقطع الطويل المحكم الإغلاق.

٥- واو العطف التي تُنطق مثل الهمزة المضمومة إذا جاء بعدها حرف في أي تشكيل مقطعي مِن التشكيلات السابقة.

ولم يدوِّن دوناش نظريته في كتاب، بل ترك عدة قصائد حاولنا أن نستخلص منها تلك الوحدات الأساسية التي أقام عليها صرحه.

وسأكتفي بهذا القدر من نظرية دوناش؛ فكما ذكرت فقد تناولتها بالتفصيل في ثلاثة أبحاث سابقة، وسألخِّص النتائج التي توصلت إليها، وهي أن دوناش لم يراع في نظريته الفروق والاختلافات الموجودة بين اللغتين، وقد دفعه حماسه وانبهاره بالشَعر العربي إلى إغفال حقيقة مهمَّة وهي أن العبرية لا تتمتع بهذا القدر من المقاطع القصيرة المفتوحة الموجودة لدى العربية، وهذا الثراء في المقاطع القصيرة شرط أساسي لإدخال هذا الوزن العربي إلى أي لغة كانت، وما قام به دوناش من تجاوزات عُدّت شكليّاً الحل الأمثل لإدخال هذا الوزن إلى العبرية، مثل اعتبار السكون المتحرك

نظيراً للحركة القصيرة في العربية، أو تحريك الساكن أو تسكين المتحرِّك لمجرد إقامة الوزن النظري شكلياً على حساب اللغة العبرية، وإفساد قواعدها كان نتيجته أن دوناش - على العكس من الخليل تماماً - لم يسلم ولم تسلم محاولته هذه من الهجوم والنقد، سواء من معاصريه أمثال مناحم بن سروق وتلاميذه، أو ممن خلفهم مثل يهودا اللاوي وأفراهام بن عزرا، وحتى من المعاصرين من أمثال عزرا فليشر، وبالتالي لم يُكتب لها الاستمرار.

ومن الملفت للنظر أن شاعراً مثل يهودا اللاوي قد دفعته غيرته على اللغة العبرية إلى مهاجمة دوناش نظراً لما ألحقه بها من أضرار، وفي الوقت نفسه دفعته غيرته من الشعر العربي وتمنّيه أن يكون لليهود تراث شعري مثله إلى أن ينظم معظم قصائد ديوانه على غرار البحور والأوزان العربية.

## ثانياً:

**«رشوت» سليمان بن جبيرول محاكاة سورة «الفاتحة»**

أجمعت المصادر اليهودية (المشنا والتلمود وتثنية الشريعة) على أن الصلاة اليهودية قد وُضعت أثناء سبي اليهود في بابل (القرن الخامس ق.م) بوصفها بديلاً عن تقديم القرابين للرب، وكانت في بداية الأمر عبارةً عن أدعية بسيطة، ثم أخذت تتطور، إلى أن اتفق علماء الشريعة اليهود على ثمانية عشر دعاءً في القرون الأولى للميلاد، ثم أضيف إليها دعاء آخَر بعد ذلك، إلى أن أصبح عدد الأدعية تسعة عشر دعاء، ولكنّها ظلت تُعرف باسم ثمانية عشر (شمُونِه عِسْرِه).

وأثناء حكم الرومان للشرق تم إدخال الشعر الديني (البيوط) إلى صلاة الجماعة، فكان المصلّون يتلون أدعية الصلاة دعاءً دعاءً، ثم يقوم «الحزان» - وهو يناظر الإمام في الإسلام - بترتيل «بيوط» مختلف في لغته عن الأدعية ولكنه يتفق معها في المضمون، ويختلف «البيوط» من عيد لآخَر، ومن صلاة لأخرى.

وعندما وصل «البيوط» إلى الأندلس نظر إليه الشعراء من ناحية وظيفته في الصلاة فوجدوا أنه بمثابة افتتاحية طقسية بهيجة تزين هذا الجزء أو ذاك من نص الصلاة؛ لذلك تناولوا فقرات الصلاة وراحوا يصيغون افتتاحيات شعرية للأدعية أو الفقرات التي لم تُزيَّن من قبل، وحظيت صلاة «Shaharit»؛ أي: « قبل الشروق» بنصيب كبير من اهتمام الشعراء، وخصوصاً في يوم السبت؛ فهي تناظر صلاة «الجمعة» عند المسلمين.

واستحدث الشعراء في الأندلس بيوط «Reshut»، وهو نوع جيد من الشعر الديني لا يمت بصلة للبيوط السابق عليه، سواء من حيث التسمية أو من حيث الوظيفة، فهو يعني بالعبرية الافتتاح الذي يعطي إجازة البدء ، وبمعنى السماح والإجازة، فالحزان

يرتل «Reshut» ليسمح لجمهور المصلين خلفه بترتيل فقرة الصلاة التالية، فالرشوت من هذه الناحية يقوم بنفس الدور الذي تقوم به «الفاتحة» في الصلاة عند المسلمين، فلا تقوم صلاة بدون قراءة الفاتحة؛ لقوله: «لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب»، وقوله أيضاً: «مَن صلّى صلاةً لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج» «ثلاثاً»، والخداج: هو النقص والفساد.

وقد استحدث شعراء الأندلس «الرشوت» ليكون فاتحةً لفقرات P.sukei D.zimerah؛ أي: فقرات التسابيح [١٤] التي تُقرأ في صلاة قبل الشروق يوم السبت.

وسوف نتتبع في هذه الورقة أثر سورة الفاتحة في «الرشوت» الذي نظمه سليمان بن جبيرول [١٥] من حيث الشكل والمضمون:

**فمن حيث المضمون:** تبدأ الفاتحة بالحمد، نجد أن ابن جبيرول يعبِّر عن معنى الحمد، كما جاء في كلام العرب بخمسة أفعال تتضمن معنى الحمد والثناء الكامل والشكر والرضا.

وعبَّر ابن جبيرول عن «رب العالمين» بتركيب إضافي لم يرد في العهد القديم وتم استحداثه في العصر الوسيط، وهو « أَدُونْ - عُولامْ » سيد العالَم ، وقد يكون متأثراً بتعبير «رب العالمين».

وعبَّر ابن جبيرول عن صفة «الرحمن الرحيم» باستخدام اسم «حِسِدْ» ووصله بضمير يعود على لفظ الجلالة، وذلك في تراكيب تتضمَّن معنى الفضل والمعروف والإحسان والبر والإنعام والنعمة والعطف والرحمة، ولَمْ يستخدم الصفة «رَحُوم» وهي من صفات الرب الواردة في العهد القديم، على الرغم من أنها من نفس الجذر السامي «رحم»؛ وذلك لأنها في العبرية تُستخدم للدلالة على معنى الرحمة والشفقة فقط.

وعبّر ابن جبيرول عن «مالك يوم الدين» باستخدام الفعل «مَالَخْ» ملك، وقد ورد في العهد القديم كفعل من أفعال الرب، ووصف ابن جبيرول الرب بالمليك «مَلِكِي»، أمّا «يوم الدين» فنظراً لأن العهد القديم لم يتعرّض له ولا للجزاء والحساب فيه نجد أن ابن جبيرول يتجنَّب الحديث عن المعاد الجسماني أي: الحشر، ويتحدث عن المعاد النفساني والسعادة العقلية التي تتمتّع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها، وقد اتبع ابن سينا في وصفه المعاد النفساني.

أمّا «إياك نعبد» فقد عبّر ابن جبيرول عن العبادة بالتضرّع والابتهال والسجود والصلاة، وذكر في أكثر من موضع أن الصلاة بديل عن القرابين والذبائح والتقدمات.

ومن الملاحظ أنه لَمْ يعبّر عن العبادة باستخدام «عَافَدْ»، وهو يتفق مع الفعل العربي «عَبَد» صوتاً ومعنىً، كما أنه الأكثر شيوعاً في العهد القديم، وعبَّر عن العبادة والتضرّع باستخدام الفعل «بارَسْ كَفْ» بمعنى: بسط كفّاً.

كما لم يعبر عن السجود باستخدام الفعل «هِشْتَحْفَا» بمعنى: سَجَد، وهو الأكثر شيوعاً في العهد القديم، وعبَّر عن السجود باستخدام فعل «قَادَد عَلْ أف أُوبرِخ». وهو الأقل شيوعاً في العهد القديم.

وقد يرجع سبب اختيار ابن جبيرول لهذين الفعلين وتفضيلهما على الفعلين الأكثر شيوعاً هو أنهما جاءا في العهد القديم للتعبير عن عبادة الله وحده، أمّا فعل «عافد هشتحفا» فقد شاع استخدامهما للتعبير عن العبادة والسجود لله والأوثان؛ ولذلك وردا في الوصايا العشر للنهي عن السجود وعبادة أوثان أو آلهة غَيْر الله.

وقد عبَّر ابن جبيرول عن «إياك نستعين» بقوله: «ليس لي إلاك عوناً وحامياً».

إياك أستعين في خوفي وفزعي واسمك عند الضيق ملجأي

أما آية «اهدنا الصراط المستقيم» فقد تعدّدت التفاسير الإسلامية لهذه الآية، وهناك من فسَّرها تفسيراً صوفيّاً، وهو التفسير الذي حاكاه ابن جبيرول؛ فقد قال: «اهدني الطريق المستقيم»، «اهدني بنورك وأذهِبْ عني غشاوتي».

وقد عبَّر ابن جبيرول عن «صراط الذين أنعمت عليهم» تعبيراً صوفيّاً كما ورد في التفاسير الإسلامية؛ فقد اختلف الناس في المنعَم عليهم، فقال جمهور المفسِّرين: «إنه أراد صراط النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وانتزعوا ذلك من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً﴾[16]، وذهبت التفاسير الصوفية إلى أنه صراط الذين أوتوا العلم بالله والفهم عنه، فقال ابن جبيرول: «ليت لي حكمة كَلْكُل» ، وقد ورد ذكر «كَلْكُل» في ملوك أول ٩/٥ بأن الله قد أعطى سليمان من فيض الحكمة والفهم وسعة القلب ما يفوق إيتان ها إزراحي وهيمان وكَلْكُل، فليس المقصود في أشعار ابن جبيرول حكمة «كَلْكُل» نفسه؛ فلقد أتى باسمه لموافقة القافية، إنما المقصود هو حكمة وصراط كل هؤلاء الذين أنعم الله عليهم بالعلم به والفهم عنه ومن بينهم كَلْكُل؛ فقد قال في موضع آخر:

اهدني الصراط المستقيم حتى أرضى ما ترضى

مع سورة «الفاتحة» في المضمون؛ فهو يتضمن معنى الحمد والثناء على الله ووصف الله بـ «رب العالمين» ونعته بالرحمة.

تضمن «الرشوت» - أيضاً - الإقرار بالربوبية وتحقيق العبادة لله مثل مطلع سورة «الفاتحة»، و«إياك نعبد»، كما تضمَّن طلب العون من الله «إياك نستعين»، كما تضمّن طلب الهداية «اهدنا الصراط المستقيم»، وقد عبَّر عنه ابن جبيرول تعبيراً صوفيّاً يشبه التفسير الصوفي للصراط المستقيم بأنه طريق الهداية الموصل إلى أنس الله وقربه.

كما عبَّر ابن جبيرول عن «صراط الذين أنعم الله عليهم» تعبيراً صوفيّاً، وقال: إنهم الذين أوتوا العلم بالله والفهم عنه مثل سليمان وكَلْكُل.

وحدّد ابن جبيرول المغضوب عليهم والضالين بأنهم القائلون: بالثنائية من أتباع المانوية والتثليث من النصارى.

أمّا من ناحية الخصائص الفنية التي تميز بها «الرشوت»: فقد جاء في أبيات يتراوح طولها بين ثلاثة وثمانية أبيات، وجاءت على وزن الكامل، الرمل، والبسيط، والوافر، وحافظ ابن جبيرول على القافية فيها كما عرَّفها الخليل بن أحمد، وهي من آخِر حرف في البيت إلى أول ساكن يليه، مع حركة الحرف الذي قبل الساكن، كما استخدم فيها التشبيه والكناية والاستعارة والتمثيل والطباق والمقابلة والإشارة والجناس.

ولقد ناقشنا في بحث «الأثر الإسلامي العربي في مضمون الصلاة اليهودية» التأثير الإسلامي في القضايا التي عبَّر عنها ابن جبيرول في «الرشوت» مثل قضية الخلق من العدم، وتصوير المادة وتركيبها، كما ناقشنا تأثره بإخوان الصفا في تدرج المخلوقات، وتأثره بابن سينا والفارابي في نظرتهما إلى النفس الإنسانية (الجوهر)، وتأثره بنظرية المعرفة الإشراقية التي ابتدعها الفارابي عن الأفلاطونية المحدثة، والمجال لا يتسع هنا لعرض هذه الجوانب، لذلك اكتفينا بالإشارة إليها فقط.

ثالثاً: التفاعل بَيْن الفقه الإسلامي والفقه اليهودي

أثر «المُحَلَّى» لابن حزم في «تثنية الشريعة» للفقيه الرباني موسى بن ميمون

سوف أعرض في هذه الورقة أثر الفقه الإسلامي في الفقه اليهودي، وهو بحث لَمْ يكتمل بَعْد، ولذلك سوف أعرض هنا لبعض النقاط التي توصلت إليها بَعْد عقد المقارنة بَيْن «المحلَّى» لابن حزم وبَيْن «تثنية الشريعة» لموسى بن ميمون من حيث التبويب وطريقة عرض المسائل الفقهية والهدف من تأليف الكتاب كما جاء في مقدمة كُلّ منهما، وسوف أعرض - أيضاً - لبعض المسائل الفقهية التي نقلها موسى بن ميمون عن ابن حزم..

من الأمور الملفتة للنظر أن ابن حزم ( ٩٩٤ - ١٠٦٤ م ) وابن ميمون ( ١١٣٥ -١٢٠٤ م ) من مواليد قرطبة بالأندلس، أي: أنهما يشتركان في بلد الميلاد، وإن كان ابن حزم يسبق ابن ميمون بواحد وسبعين عاماً، وقد تلقّى كل منهما تربيةً علميّةً وفلسفيّةً ودينيّةً، أي: تشابهت نوعية التنشئة؛ لذلك تشابهت اهتماماتهما، وألَّف كلاهما في الفقه والمنطق والفلسفة وعلم الكلام والطب.

ويعرف ابن حزم بغزارة الإنتاج وتنوعه؛ فقد أخبر صاعد الأندلسي عن حجم هذا التأليف فذكر قول الفضل أبي رافع عن أبيه ابن حزم فقال: «إن مبلغ تواليفه في الفقه والحديث والأصول والمِلل والنِّحَل، وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد

على المُعارض نحو أربعمائة مجلداً تشتمل على ما يقرب من ثمانين ألف ورقة»، وعلى الرغم من السبق العلمي الذي أحرزه ابن حزم؛ حيث إنه أول مَن اهتم بدراسة الأديان دراسةً تاريخيّةً نقديّةً؛ فقد سبق ابن حزم بكتابه «الفصل في المِلَل والأهواء والنِّحَل» كثيراً من المفكِّرين، فلم تعرف أوروبا هذا الفرع من العلم إلا في منتصف القرن التاسع عشر، أي: بعد ابن حزم بسبعة قرون.

وعلى الرغم من أنه يفوق ابنَ ميمون وابنَ رشد في حجم إنتاجه وتنوعه؛ فهو بالإضافة إلى ما ذكرنا أعلاه مؤرخ ونسّابة ومحقق وأديب، على الرغمِ من كل ذلك لَم يبرز اسم ابن حزم في التاريخ العام للفلسفة وعلم الكلام، ولم يحظَ بشهرة ابن رشد وابن ميمون، على الرغم من إعجابهما وتأثرهما به، وعلى الرغم مِن شهادة المنصور الموحدي - ثالث خلفاء الموحِّدين على قبر ابن حزم - وقال: «كل العلماء عيال على ابن حزم».

وابن حزم هو أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، وهو فقيه أصولي ظاهري المذهب. والمذهب الظاهري في الفقه أحد المذاهب التي دخلت الأندلس، ففي البداية التزمت الأندلس بمذهب الإمام الأوزاعي، ثم دخل مذهب مالك زمن هشام بن عبد الرحمن (١٧١- ١٨٠ هـ) وأخذ في الانتشار حتى عم الأندلس وسيطر على القضاء والفتيا والعبادات والأحوال الشخصية، وأصبح للفقهاء المالكيين مكانة عظمى في الأندلس، وعلى الرغم من ذلك فقد انتقل المذهب الشافعي إلى الأندلس، ومهَّد مهّد بدوره لظهور الفقه الظاهري حيث الاهتمام بالنص والبُعد عن التقليد والرأي.

وقد اتجه ابن حزم إلى دراسة الفقه، فدرس الفقه المالكي كعادة أهل عصره، كما اهتم بعلم الحديث وبدراسة الكلام والجدل، ثم اتجه إلى دراسة الإمام الشافعي؛ حيث وجد فيه ما تهفو إليه نفسه من تمسّك بالنصوص وكراهية التقليد. وقد درس ابن حزم الفقه الظاهري على يد أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مقلة (ت. ٤٢١ هـ). كما يذكر ابن حزم أن مذهب المعتزلة قد دخل الأندلس وتمذهب به البعض.

والمذهب الظاهري في الفقه يأخذ الشريعة بظاهر لفظ القرآن والسنَّة، ويُبطِل القياس والرأي في الدين، وهو رد فعل طبيعي للإسراف والمبالغة في الاستنتاج وتطرف بعض المفسِّرين والمؤوِّلين وأصحاب الرأي الموسع والباطنية.

والمحلَّى أحد أربعة كتب لابن حزم دوَّن فيها فقهه ومذهبه، ويقع في أحد عشر مجلداً يشتمل على ٤٣٨٨ صفحة، وهوِ آخِر مؤلفات ابن حزم ولم يتمّه، وقَدْ أتم الفضلِ أبو رافع - ولد ابنِ حزم - كتاب «المحلى» من كتاب والده الكبير «الإيصال» مختصراً منه مسائله وملخِّصاً لها، وينتهي «المحلى» كما ألّفه ابن حزم عندَ آخِر المسألة (٢٠٢٣) في الصفحة (٤٠١) من المجلد العاشر، وعدد المسائل التي لخَّصها أبو رافع (٢٨٥) مسألة.

أمّا عن سبب تأليف «المحلّى»: فقد كتب ابن حزم في مقدمته لهذا الكتاب عدة أسباب:

أ- أنه شرح مختصر للمسائل التي جمعها في كتابه المسمى «المجلى»، وقد وضعه نزولاً على رغبة البعض.

ب- أنه اقتصر في هذا الكتاب على قواعد البراهين بغير إكثار؛ ليكون مأخذه سهلاً على الطالب والمبتدئ ودرجاً له للتدرج في الحِجَاج ومعرفة الاختلاف وتصحيح الدلائل المؤدية إلى معرفة الحق مما تنازع الناس فيه.

ج- الإشراف على أحكام القرآن، والوقوف على جمهرة السنن الثابتة عن رسول الله ﷺ وتمييزها مما لم يصح.

د- الوقوف على الثقات من رواة الأخبار وتمييزهم من غيرهم.

هـ - التنبيه على فساد القياس وتناقضه وتناقض القائلين به.

وفي نهاية مقدمته القصيرة التي لم تتعدّ الصفحة لخص مذهبه في الفقه فقال: «وليعلم مَن قرأ كتابنا هذا أننا لم نَحتجّ إلا بخبر صحيح من رواية الثقات مُسْنَد، ولا خالفنا إلا خبراً ضعيفاً أو منسوخاً فأوضحنا نسخه».

وطريقة ابن حزم في عرض مسائل الفقه - أي: موضوع الكتاب - هي أن يقول: «مسألة» ثم يقول: «قال أبو محمد» وهي كنيته، أو: «قال علي» وهو اسمه، ويعني بذلك نفسَه، ويذكر فقهه، ثم يستدل عليه بآية، أو حديث، ويسوقه بسنده إلى النبي ﷺ، وقد يذكره من طرق مختلفة متعددة وكلها مُسنَدة، وقد يستدل بالإجماع، ثم يذكر في المسألة مع فقهه فقه الصحابة والتابعين ومن تبعهم إلى فقه الثلاثة: أبي حنيفة ومالك والشافعي، وقد يذكر فقه بعض كبار أصحابهم ممن لَمْ يستهلك في التقليد، ولا يذكر فقه أحمد إلا نادراً؛ إذ أحمد عند الأندلسيين إمام في الحديث فقط، وقد يذكر فقه من جاء بعد الثلاثة إلى منتصف القرن الخامس الهجري، وكل تلك الآراء والمذاهب يورده بسنده منه إلى قائليها، فيصحِّح ويضعِّف ويعدِّل ويجرِّح ويَقبل ويرفض ويقارن بين فقهه وفقه غيره من جميع مَن ذكر ويناقش ويباحث بطريقة علمية رصينة.

أمّا عن طريقة ابن حزم في تبويب «المحلّى» وعرض موضوعاته الفقهية: فيجب علينا أن نتناولها بالمقارنة مع نظائره من كتب الفقه الأخرى، سواء السابقة عليه أو التي وُضعت بعده قبل أن نقارنها بكتاب «تثنية الشريعة» لموسى بن ميمون..

ومن خلال عقد المقارنة بين «المحلَّى» لابن حزم وكتاب «الأم» للإمام الشافعي (١٥٠ هـ - ٢٠٤) وكتاب «المقدمات» لابن رشد (ت. ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م) يتبين لنا ما يلي:

١. أن «المحلَّى» أكبر هذه الكتب الفقهية حجماً؛ فهو يقع في أحد عشر مجلداً، بينما يقع «الأم» في ثمانية مجلدات، ويقع «المقدِّمات» في مجلد واحد (٦٧٥ صفحة).

٢. يتفق «المحلَّى» و«المقدِّمات» في ابتداء الكتاب بالتوحيد أوّلاً، ثم عرض أصول المذهب المتّبع في الفقه، بينما يدخل «الأم» في الموضوع مباشرةً ويبدأ بالحديث عن موضوع «الطهارة».

٣. يتناول ابن حزم «مسائل التوحيد» بتفصيل أكثر من ابن رشد، فتستغرق مسائل التوحيد في «المحلَّى» إحدى وتسعين مسألة وتقع في خمسين صفحة، بينما يستغرق التوحيد في «المقدِّمات» لابن رشد ثلاث عشرة صفحة.

٤. يعرض ابن حزم مذهبه في الفقه تحت عنوان (مسائل من الأصول)، ويستغرق سبع عشرة مسألة، ويقع في إحدى وعشرين صفحة، بينما يعرض ابن رشد مذهبه بدون عنوان، ويقع في إحدى عشرة صفحة.

٥. يبدأ «المحلَّى» موضوعات الفقه بكتاب «الطهارة» باعتبار أن الوضوء فرض لا تجزئ الصلاة إلا به؛ لذلك وجد من الضروري قبل تناول الصلاة أن يتناول الوضوء والغُسل وسائر موضوعات الطهارة، ويتفق في هذه النظرة مع كتاب «الأم»، بينما يأخذ كتاب «المقدِّمات» اتجاهاً آخَر في عرض نفس الموضوع؛ فيبدأ بفصل في أحكام الشريعة المتعلقة بالوضوء وغيره من العبادات والأحكام، ويُدرج الطهارة تحت العبادات المتوجهة إلى الأبدان، ثم يتطرق إلى الغسل ثم الوضوء.

٦. على الرغم من أن «المحلَّى» و«الأم» يتفقان - إلى حد ما - في تسلسل عرض الأحكام؛ فالجزء الأول من كتاب «الأم» يضم: الطهارة – الوضوء - التيمم - كتاب الحيض - الصلاة - كتاب الجنائز، فإن هذه الموضوعات تستغرق أربعة أجزاء ونصف من كتاب «المحلَّى»، أي: أن كتاب «المحلَّى» أكثر إحاطةً وشمولاً وتفصيلاً من كتاب «الأم» ومن كتاب «المقدمات» أيضاً، وعلى الرغم مما قاله ابن حزم في المقدمة عن سبب تأليف هذا الكتاب: إنه «شرح مختصر» للمسائل الفقهية فقط.

أمّا ابن ميمون: فيطلق عليه العرب «أبا عمران موسى بن ميمون عبيد الله»، ويسميه اليهود «ربّينو موشيه بن ميمون»، ويطلَق عليه اختصاراً «Rambam»، وهو اختصار يتكون من الحروف الأولى من اسمه، ولقب «Rabbi» يعني: الرباني، وهو لقب أُطلِق على علماء «المشنا»، ويعني: فقيه في الشريعة اليهودية، ولذلك انحصر كلقب في فقهاء الطائفة التي تؤمن بالشريعة الشفوية «المشنا والتلمود»، وهم الذين أصبحوا فيما بعد

يُعرفون باسم «الربانيين» أو «الطائفة الربانية»؛ تمييزاً لهم عن طائفة القرّائين التي ترفض الشريعة الشفوية وتؤمن بالتوراة وسِفر يوشع بن نون فقط.

وقد وُلِد ابن ميمون في قرطبة كما ذكرنا، وقد وُلِد فيها ابن رشد ـ أيضاً ـ وتعاصر هو وابن ميمون؛ فابن رشد وُلِد قبله بنحو تسع سنين، وتوفي قبله بنحو سبع سنين.

وينحدر موسى بن ميمون ـ مثل ابن حزم ـ من أسرة عريقة، ويقول ولفنسون: إن نسبه يمتد إلى يهودا هاناسي (٢١٩ م) وهو مَن بلوَر كتاب «المشنا» في صورته النهائية، ومن الباحثين مَن يرجع نسبه إلى الملك داود نفسه (القرن العاشر ق.م) استناداً إلى أن المصادر العربية أطلقت على ابن ميمون لقب «رئيس اليهود»، وقد جرت عادة اليهود أن يكون «رئيس الجالوت» أي: رئيس اليهود من نسل داود عليه السلام ، ولذلك نسبه بعض الباحثين ـ ومنهم ولفنسون ـ إلى يهودا هاناسي وهو من نسل داود، ونسبه البعض الآخَر لداود عليه السلام.

تلقى ابن ميمون تعليمه في الأندلس التي كانت تموج في ذلك الوقت (القرن الثاني عشر الميلادي) بكثير من التيارات الدينية والعلمية الفلسفية التي تحمل في طياتها معارف وفلسفات اليونانيين، وعلوم المسلمين وفلسفتهم، وشريعة اليهود وكتبهم الدينية مثل المشنا والتلمود.

وقد نشأ موسى بن ميمون في ظل هذه البيئة التي انصهرت فيها كل تلك الثقافات المختلفة باللغات العربية والعبرية والآرامية وغيرها من اللغات، وقد انعكست في آرائه الروح الهلّينية الممتزجة بالروح اليهودية؛ ففي فلسفته تبدو فلسفات أفلاطون وأرسطاطاليس وأفلوطين وابن سينا وابن رشد وابن طفيل ومتكلمي المسلمين.

وعلى حين كان هدف موسى بن ميمون من تأليف «دلالة الحائرين» هو أن يزيل ما في نفوس الدارسين اليهود للفلسفة من شك وريبة حتى يصلوا إلى اليقين، وذلك بسبب ما تعرض له تلميذه يوسف بن عقنين من حيرة ودهشة في ما يتعلق بالأمور الإلهية؛ لذلك ألّف ابن ميمون كتاب «الدلالة» باللغة العربية ولكن بحروف عبرية، وجعله فصولاً وأجزاء، وبعث بها إلى تلميذه تباعاً، فكتاب «الدلالة» موجَّه إلى المثقفين، لذلك كتبه ابن ميمون باللغة العربية وهي لغة الثقافة الأكثر انتشاراً في ذلك العصر، وكتبه بحروف عبرية حتى لا يطلع عليه من المثقفين إلا مَن يعرف هذه الحروف العبرية.

أمّا كتاب «تثنية الشريعة» موضوع البحث: فنظراً لأنه كتاب فقه وتشريع فقد كتبه ابن ميمون باللغة العبرية، أي: باللغة المقدسة، وكان أمامه ثلاثة اختيارات: إما أن يكتبه بلغة التوراة، أو بلغة المشنا ،أو بلغة التلمود، وفضّل ابن ميمون أن يكتبه باللغة العبرية التي دُونت بها «المشنا»، وقال عن سبب تفضيله لعبرية المشنا: إن العبرية التي دُونت بها التوراة لغة قديمة جدّاً، وفقدت كثيراً من مفرداتها، ولن تستطيع

التعبير عن التشريعات والأمور المستحدثة والمصطلحات الفقهية، أمّا لغة التلمود فهي صعبة جداً؛ فهي خليط من العبرية والآرامية والمصطلحات اليونانية، ولا يفهمها إلا قلة من أبناء شعبنا، لذلك فضّل أن يكتبه بلغة المشنا؛ فهي أسهلهنّ وأكثرهنّ قدرةً على التعبير.

أمّا عن هدف ابن ميمون من تأليف «تثنية الشريعة»: كما يتبين من مقدمته التي قدّمها لهذا الكتاب: فهناك عدة أهداف بعضها مُعلن ـ وهو ما نص عليه ابن ميمون في نهاية مقدمته ـ والبعض الآخَر غير مُعلن ولكن يُفهم من أول جملة في المقدمة، كما يُفهم من سلسلة رواة الشريعة الشفوية التي أوردها ابن ميمون وجعلها متصلةً منذ موسى عليه السلام حتى الرباني آشي الذي يَنسب إليه موسى بن ميمون تأليف التلمود البابلي، وقد استغرقت هذه السلسلة خمس صفحات من المقدمة، ولم يكتفِ موسى بذلك؛ فعاد وكرّرها مرّةً أخرى بصورة مختلفة..

فهدف موسى بن ميمون الذي أعلنه في نهاية المقدمة هو: حتى لا يحتاج فرد إلى مؤلّف آخَر، لكي يرجعِ إليه في حكم من الأحكام المتعلقة ببني إسرائيل، وحتى يكونِ هذا المؤلف جامعاً للشريعة الشفوية كلها مع التشريعات والأعراف والأحكام التي طُبقت منذ موسى عليه السلام وحتى تأليف التلمود، وجامعاً لتفسيرات الجاؤنيم (العلماء الذين جاؤوا بعد التلمود) في كل مؤلفاتهم التي وضعوها بَعْد التلمود.

أمّا الهدف غير المعلن: يتبين لنا بعد قراءة المقدمة في ضوء أوضاع اليهود الدينية في مصر عند تأليف موسى بن ميمون هذا الكتاب ( ١١٧٧ م )؛ فموسى بن ميمون من الطائفة الربّانية، وقد علا شأن الطائفة القرائية في مصر في العصر الفاطمي؛ نظراً للأساس العقلي الذي يعتمد عليه مذهبهم، كما أنهم تأثروا بالإسلام في كثير من العبادات التي خالفوا فيها الربانيين[٢٢].

وقد ألّف عنان بن داود مؤسس مذهب القرائين ( ٧١٥ – ٨١١ م ) كثيراً من المصنَّفات، من بينها: كتاب الفرائض «سيفر همتصفوت»، وهو كتاب فقه وتشريع وضعه باللغة الآرامية التي كانت منتشرةً قبل العربية، ويتضمَّن جميع الأحكام المفروضة على اليهود في المأكل والملبس وفى الطقوس الدينية وكيفية تحديد أوائل الشهور وقواعد الطهارة والنجاسة... إلخ.

لذلك كان على موسى بن ميمون وهو الفقيه الرباني أن يضع كتاباً جامعاً يضم فيه كل الأحكام التي جاءت في التراث اليهودي الذي يؤمن به الربانيون (المشنا والتلمود وكتب الأحكام والفتاوى التي وضعها الفقهاء حتى عصر ابن ميمون) ولا يؤمِن به القراؤون، فجاء في المقدمة: «تتابعت المصائب بشدة في هذا العصر، وضغط الوقت على الجميع، وضاع علم علمائنا، واختفت نباهة نابغينا؛ لذلك فإن تلك التفاسير والتشريعات التي ألّفها العلماء السابقون... أصبحت صعبةً في أيامنا، ولا يفهم أحد

مضمونها كما ينبغي إلا قلة قليلة، وغنيٌ عن الذكر أن هذا هو حال التلمود نفسه البابلي والأورشليمي وسفرا وسفري والتوسفتا (كتب تشريعية يعتمد عليها الربانيون)... ومن أجل ذلك شمرتُ عن ساعدي أنا موسى بن ميمون الأندلسي، واستعنت بالرب تبارك، وفهمت كل تلك الأسفار، ورأيت أن أضع كل ما تجمع لي من تلك المؤلفات في موضوع الحلال والحرام والنجس والطاهر وسائر أحكام الشريعة...».

ومن ناحية أخرى كان على موسى بن ميمون أنْ يدافع عن مذهب الربانيين ضد طعون عنان بن داود الذي انشق عنهم وكان متبحِّراً في المشنا والتلمود، وجاءت طعونه في مقتل، وردد في هجومه أن مرويات المشنا والتلمود لا ترتفع أبداً بسند متصل إلى موسى (ع) أو مَن جاء بعده من الأنبياء[٢٣].

لذلك يحاول موسى بن ميمون من أول جملة في المقدمة أن يرفع هذا التراث الديني الشفهي ـ الذي يؤمِن به الربانيون ويرفضه القراءون ـ إلى موسى عليه السلام مستخدماً التأويل، فيؤول ما جاء في الخروج ١٢/٢٤: «وأعطيك الألواح والتوراة والمصفاة» فيقول: «إن تلك الجملة تعني: أن الرب أعطى لموسى»التوراة» أي: التوراة المكتوبة، أمّا «المصفاة» فتعني: تفسير التوراة...، فلقد كتب موسى كل التوراة قبل وفاته بخط يده، وأعطى سفراً لكل سبط ووضع سفراً في التابوت كشاهد... أما المصفاة [٢٤] - وهو تفسير التوراة ـ لم يكتبه، ولكن أمر الشيوخ ويوشع بن نون وبني إسرائيل به... ولهذا سُمي التفسير بـ «الشريعة الشفوية».

ثم يسرد ابن ميمون بعد ذلك سلسلة رواة هذه الشريعة الشفهية، وهي تتضمّن أسماء شيوخ بني إسرائيل وقضاتهم، ثم الأنبياء الذين جاؤوا بعد موسى عليه السلام، ورتّبهم ترتيباً تنازلياً وصولاً إلى فقهاء «المشنا» ثم شرّاح «التلمود»، حتى يصل إلى الرباني آشي والذي يَنسب إليه موسى بن ميمون تأليف التلمود البابلي[٢٥]، ثم يعيد ترتيب سلسلة الرواة في أربعين جيلاً ترتيباً تصاعدياً من الرباني آشي وحتى موسى عليه السلام، ويكتفي في هذه السلسلة بذكر أسماء الأنبياء بعد موسى عليه السلام، وينهيها بـ «عيلي وبنحاس ويوشع بن نون» ثم موسى عليه السلام[٢٦].

يتبين من مقدمة موسى بن ميمون للكتاب أنه يتوجه بهذا الكتاب لليهود المؤمنين بالمذهب الرباني، ولكنه لم يغفل الجمهور القرائي عند تأليف الكتاب، فموسى بن ميمون لا يصف القرائين بالكفر كغيره من الربانيين، وكان يشاركهم في الأمور التي ليست موضع خلاف بينهما، مثلاً عند كتابة عقد النكاح[٢٧]، وكان يهدف من وراء التقرّب منهم ترغيبهم في المذهب الرباني، ولذلك ترك الباب مفتوحاً أمام مَن يرغب منهم أن يعود إلى حظيرة الربانيين.

ولكي يُقنع الجمهور بأن سلسلة الشريعة الشفوية - أي: المشنا والتلمود التي يؤمن بها الربانيون- تنسب إلى موسى عليه السلام جاء بسلسلة رواة الشريعة الشفهية في مقدمة كتابه فقط، وذلك لعدة أسباب:

أوّلاً: أراد أن يرفع كل الأحكام التي سيأتي بها في كتابه، سواء كانت من وَضْعه أو من وضع فقهاء المشنا أو شرّاح التلمود أو الجاؤنيم إلى موسى .

ثانياً: ليتجنب ذِكْر اسم قائل كل حكم من الأحكام؛ لأن سلسلة الرواة التي جاء بها ضعيفة ومقطوعة وليست متصلةً بموسى عليه السلام كما يزعم ابن ميمون، بل على العكس؛ فمن بين الرواة متهوّدون، ويشكّل المتهودون ثلاث حلقات من سلسلة الرواة، وليس هذا فحسب؛ بل إن «هليل وشماي» - وهما أشهر فقيهين في المشنا على الإطلاق - قد نقلا أحكامهما وتشريعاتهما عن «شمعيا وأبطليون» وهما متهوّدان ويشكّلان حلقةً من سلسلة الرواية، كما أن الرباني «عقيفا» والرباني «ميئير» قد قاما بدور بارز في صياغة أحكام المشنا وبلورتها وتبويبها، وقد قاما بأول محاولة في هذا الصدد، ويشكل كل منهما حلقةً في سلسلة رواة الشريعة، والأول منهما «عقيفا» من أب متهوّد، والثاني «ميئير» كان متهوِّداً.

وقد ألمح موسى بن ميمون في ردوده على أحد الخطابات عندما سئل عن سبب ذلك فقال: «**حتى لا نمكن الكفار منا، وحتى لا يقولوا: أنتم تعتمدون في رواية تشريعاتكم على أفراد...**»[٢٨].

ولم يوضح موسى ما العيب في هذا الأمر؟! أي: في إسناد الأحكام إلى فلان، ولكن إن علمنا أن هؤلاء الرواة متهوِّدون، وأنهم قاموا بدور كبير في نقل التشريع كما يقول ابن ميمون، أو وَضْعه كما نرجِّح، عندئذ سيتسرّب الشك حول صحة ما نقلوه أو وضعوه، وهذا الأمر الذي حاول ابن ميمون أن يتجنبه.

ثالثاً: كما عمد موسى بن ميمون إلى عدم ذكر قائل هذا التشريع أو ذاك؛ لكي يتمكّن من نقل الأحكام والتشريعات التي يحتاج إليها من كتب الفقه الإسلامي دون أن يشير إلى مصدرها؛ وذلك حتى يسدّ النقص في التشريعات التي سكتت عنها التوراة أو المستحدثات التي ناقشتها كتب الفقه الإسلامي، ومن ناحية أخرى للتقريب بين المذهب الرباني والقرائي الذي سبقه في الأخذ من التشريع الإسلامي.

أمّا عن سبب تسمية ابن ميمون لهذا الكتاب باسم «Mishneh Torah»: فيقول: لأن الفرد يقرأ التوراة المكتوبة أوّلاً، ثم يقرأ بعد ذلك هذا الكتاب فيعرف منه الشريعة الشفوية كلها، ولا يحتاج إلى كتاب آخَر بعد ذلك»[٢٩]، أي: أن المعنى الحرفي لاسم الكتاب كما وضعه ابن ميمون هو الثاني في التشريع، أو الثاني بَعْد التوراة.

ويقع كتاب «تثنية الشريعة» في أربعة عشر مجلداً، وقد اتبع في تبويبه وفي تسلسل الأحكام كتب الفقه الإسلامي عموماً وكتاب «المحلّى» لابن حزم على وجه الخصوص، وخالف تبويب المشنا والتلمود.

فعلى حين بدأ ابن حزم كتابه بمقدِّمة حدّد فيها الهدف من تأليف الكتاب وجاء منهجه متفقاً مع هدفه ومع مذهبه الفقهي ـ وهو المذهب الظاهري ـ نجد ابن ميمون يبدأ كتابه بمقدِّمة يضمِّنها هدفه من تأليف الكتاب، ولكن لم يتفق منهجه مع هدفه ولا مع المذهب الذي يؤمِن به وهو مذهب الربانيين الذين يؤمِنون بالشريعة الشفوية.

فعلى حين يستخدم ابن حزم المنهج الذي يتفق مع المذهب الظاهري ويستدل على فقهه وعلى الأحكام التي يأتي بها بآية أو حديث ويسوقه بسنده إلى النبيﷺ، نجد ابن ميمون لا يأتي برواة الشريعة الشفوية في كتابه على الإطلاق، واكتفى بأن جاء في المقدِّمة بسلسلة الرواة من موسى عليه السلام وحتى الربّاني آشي الذي يَنسب إليه موسى بن ميمون تأليف التلمود البابلي، تجنَّب ذكر هؤلاء الرواة في متن الكتاب أو نسبة الأحكام إليهم؛ نظراً لأن سلسلة الرواة منقطعة وغير متصلة بموسى عليه السلام من جهة، علاوةً على أنها تضم الكثير من الرواة غير الثقات، وبالإضافة إلى ما سبق فلم يأتِ موسى بن ميمون باسم الراوي قبل التشريع حتى يتسنّى له أن يأخذ وينقل من كتب الفقه الإسلامي ليسدّ النقص الموجود في أحكام التوراة، كما يلجأ إلى تأويل نص التوراة ويحمّله معاني لا يحتملها، ويبتعد في تفسيره عن ظاهر النص.

وعلى حين يبدأ ابن حزم الجزء الأول بموضوع التوحيد ثم يثنيه بأصول مذهبه الفقهي نجد ابن ميمون يبدأ الجزء الأول من كتابه بموضوع التوحيد أيضاً، ويثنيه بالدفاع عن المرويات الشفهية التي يعتمد عليها المذهب الرباني، وهو في ذلك يخالف المشنا والتلمود اللذين لم يناقشا موضوع التوحيد، وبالتالي لم يفردا له باباً أو فصلاً فيهما.

وعلى حين تناول ابن حزم في الجزء الأول من كتابه بعد التوحيد وبعد الأصول كتاب الطهارة؛ على اعتبار أن الطهارة تسبق الصلاة، وأن الوضوء للصلاة فرض لا تجزئ الصلاة إلا به لمن وجد الماء، يتناول ابن ميمون في الجزء الثاني من كتابه الصلاة والطقوس التي يقوم بها اليهودي قبل الدخول للصلاة، وهو بذلك يتابع ابن حزم ولا يختلف معه، فالصلاة في اليهودية وُضعت بعد موسى عليه السلام بمئات السنين وأثناء السبي البابلي، وكان موسى عليه السلام يتقرب إلى الرب بالقرابين، فوضع فقهاء المشنا الصلاة بوصفها بديلاً عن تقديم القرابين، لذلك لم يجد موسى بن ميمون حرجاً في أن ينقل الكثير من أحكام الصلاة عن «المحلّى» لابن حزم وكتب الفقه الأخرى.

وخالف موسى بن ميمون في ذلك تبويب المشنا والتلمود؛ فلقد وردت الصلاة فيها ضِمْن كتاب البذور «زرَاعِيم»، وهو الكتاب المخصص لمناقشة أحكام الأرض وزراعتها وتبويرها وكيفية إخراج العشور من غلتها، إلى غير ذلك من الأحكام.

الخاتمة:

وفى نهاية هذه الورقة البحثية نأتي بأمثلة للأحكام المتعلقة بالصلاة والتي جاءت في كتاب «تثنية الشريعة» وتحديد مصدرها في كتاب «المحلّى» لابن حزم:

١. قسَّم ابن ميمون الصلاة قسمين: فرض ونفل (الفصل الأول، التشريع الخامس والسادس)، وهو نفس التقسيم عند ابن حزم؛ فقد قسَّم الصلاة قسميْن: فرض وتطوع (المسألة ٢٧٤).

٢. أجاز ابن ميمون للمصلّي أن يقصِّر صلاته في السفر والخوف (الفصل الثاني، التشريع الثاني) نقلاً عن المسألة ( ٢٦٤ ) عند ابن حزم.

٣. قال ابن ميمون بضرورة غسل اليدين قبل الصلاة، وأجاز لمن لم يجد ماءً أنْ يتيمّم ويمسح يديه بحجر أو تراب أو بجذع شجرة ثم يصلي (الفصل الرابع، التشريع الثاني)؛ متأثراً بالتيمّم عند ابن حزم (مسألة ٢٢٤).

٤. نقل ابن ميمون المسألة ( ٢٩٩ ): «لا يحل لأحد أن يصلّي إلا واقفاً إلا لعذر»، كما نقل المسألة ( ٣٠٠ ): «لا يحل لأحد أن يصلّي الفرض راكباً ولا ماشياً إلا في حال الخوف»، فجاءت في كتابه في (الفصل الخامس، التشريع الأول والثاني)..

كما نقل المسألة ( ٣٠٤ ): «مَن كان راكباً على محمل أو على فيل أو كان في عرفة أو في أعلى شجرة أو غير ذلك فقدر على الصلاة قائماً فله أن يصلي الفرض حيث هو قائماً»، جاءت عند ابن ميمون في (الفصل الخامس، التشريع الثامن).

## الهوامش:

(1) - وُلد في مصر ٨٩٢ م، وسافر إلى فلسطين، ومنها إلى بابل حيث عيِّن رئيساً لمدرسة «سورا» للعلوم الدينية، ومات عام ٩٤٢ م.

(2) - ألَّف سعديا كتاباً في اللغة كتبه باللغة العربية، عالج فيه الأبجدية العبرية وخصائص حروف الحلق وإبدال الحروف وإدغامها وتصريف الأفعال.

كما ألَّف معجماً عبريّاً في جزأين: في الجزء الأول رتّب الكلمات ترتيباً أبجديّاً وفق أوائل حروفها، وفي الجزء الثاني رتّب الكلمات وفق قوافيها ونهايتها خدمة للشعراء اليهود.

(3) - يعتمد القراؤون في فكرهم وفلسفتهم على العقل واللغة، لذلك قام وسطهم علماء بارزون كانوا من أوائل المؤسسين لعلوم اللغة والنحو والصرف في العبرية.

فـ «ابن أشر» في القرن العاشر الميلادي هو الذي ابتدع نظام وضع الحركات أي: (الشكل) لضبط نص العهد القديم.

(4) - لقد وضع مناحم بن سروق في مؤلفه «الكراسة» الأساس النظري للنطق الطبري في الأندلس، وهو النظام الذي تم اعتماده في نقط وضبط العهد القديم، وكان مناحم من طائفة القرائين.

(5) - لا يتسع المقام لذكر كل علماء العبرية الذين ظهروا في الأندلس، وسنكتفي بذكر العلماء الذين لهم صلة وثيقة بالبحث.

(6) - اسمه الحقيقي أدونيم هاليفي، وُلِد في فاس في المغرب، وتتلمذ على يد الرباني سعديا الفيومي في بغداد، ثم انتقل إلى قرطبة بالأندلس.

(7) - الشعر العبري في الأندلس وبروفانس (عبري): حاييم شيرمان، أربعة أجزاء، إصدار مؤسسة بياليك، القدس، دفير بتل أبيب، الجزء الثالث، ص٩٧ - ١٠٣ بتصرف.

(8) - المرجع السابق، الجزء الثالث، ص٢٠٧ - ٢٣٣.

(9) - راجع للباحثة: مدخل إلى دراسة التلمود، حوليات كلية الآداب جامعة عين شمس، المجلد ٢٤، الجزء الثاني، ١٩٩٥ - ١٩٩٦ م.

(10) - ظهرت أول طبعة كاملة للتلمود في مدينة فينسيا ١٥٢٠ م، وأصدرها دانيال بروم برج، وأصبحت تلك الطبعة بمثابة الطبعة الأساسية للتلمود البابلي بوجه عام.

(11) - نقلاً عن جريدة معاريف الإسرائيلية، الموقع العبري على شبكة المعلومات الدولية «إنترنت»، بتاريخ ١٢/١١/ ٢٠٠٠ م، مقال بقلم يوتام رأوبيني.

(12) - للباحثة ثلاثة أبحاث تتناول هذا الموضوع، هي: كتاب «الإيقاع الشعري»، دراسة صوتية مقارنة بين بحور العربية والعبرية، من إصدار مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢ م.

- «دراسة مقارنة بين منهج الخليل بن أحمد ودوناش بن لبراط في العروض والقافية»، رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، المجلد العاشر، ٢٠٠١ م.

- «القافية بين العربية والعبرية»، مجلة الدراسات الشرقية، العدد التاسع والعشرون، يوليو ٢٠٠٢ م.

(13) - وهو البحث الذي قدمته في المؤتمر الذي عقده قسم اللغة العبرية بجامعة عين شمس تحت عنوان «التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور»، ٢٦ - ٢٧ ديسمبر ١٩٩٢ م.

(14) - عبارة عن تسبيح للرب وشكره، وتتكون من عدة فقرات من العهد القديم، أولها من أخبار الأيام الأول ١٦/٨ - ٣٦، ثم مقتطفات من سفر المزامير، ثم نشيد البحر من سفر الخروج ١٤/٣٠ ، ١٥/١ - ١٩، وفي السبت والأعياد تضاف فقرات من سفر المزامير أكثر من تلك التي تتلى في الأيام العادية، وهي تُسبق بدعاء يسمى باسم بدايتها، وتُختتم

بدعاء هو «يتمجد اسمك للأبد يا مليكنا»، وفي السبت والأعياد تُختتم بدعاء «نفس كل حي تباركك».

(١٥) - هو سليمان بن يهودا بن جبيرول، وبالعربية أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبيرول، وباللاتينية Aviceborn، وهو شاعر وفيلسوف يهودي عاش في الأندلس في القرن الحادي عشر الميلادي، وُلِد في مالقة ١٠٢٢/٢٠ م، وتوفي في بلنسية ١٠٥٧/٨ م.

(١٦) - سورة النساء: آية ٦٩.

(١٧) - سورة البقرة: آية ٦١.

(١٨) - سورة الفتح: آية ٦.

(١٩) - سورة المائدة: آية ٧٧.

(٢٠) - وهو «ماني بن فاتك»، ويرى أن العالم مركب من أصلين قديمين هما النور والظلام، وأن هذين الأصلين قديمان، وأنكر أنه يوجد شيء من العدم أو أن يصير إلى العدم، ونَسب إلى النور والظلمة ما ننسبه إلى الفاعلية الإلهية، ويميل ماني للزهد والرهبنة لاعتقاده بأن الامتزاج بيْن النور والظلمة أو بين العقل والجسد شر يجب الخلاص منه.

(٢١) - إنجيل متى ١٩/٢٨.

(٢٢) - أجمعت المصادر على قصة لقاء عنان بن داود مؤسس المذهب القرائي بالإمام أبي حنيفة النعمان في السجن وكيف صارا صديقين حميمين، كما تُجمِع ـ أيضاً ـ على التأثير الإسلامي الواضح في الوضوء والصلاة وتحديد بداية الشهور وتحريم زواج البنت من العم والخال، وهو ما يبيحه المذهب الرباني.

(٢٣) - لقد تم إقحام سلسلة رواة الشريعة الشفوية في التلمود على الرغم من أنها لا تنتمي إلى الشروح الواردة فيه، سواء من ناحية الموضوع أو من ناحية زمن كتابتها؛ فهي ترجع إلى فترة زمنية متأخرة جداً ومعاصرة لظهور الحركة القرائية (نهاية القرن الثامن الميلادي وبداية القرن التاسع)، وحتى شروح موسى بن ميمون عليها ترجع للقرن الثالث عشر الميلادي للرد على طعون عنان بن داود وتأثيرها الواسع في تلك الفترة تحت اسم «فصول الأدباء»، كما تم إدراج شروح موسى بن ميمون على ما جاء في هذه السلسلة، وقام بتأويل كل الجمل المقتبسة من التوراة وتفسيرها تفسيراً بعيداً عن ظاهر النص ليخدم الفكرة التي يتبناها ويحاول إقناع القرائين بها..

راجع المقدمة التحليلية للباحثة على كتاب التلمود: أصله وتسلسله وآدابه.. الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٤ م.

(٢٤) - «متصفا»، والجمع «متصفوت»، تعني: أمْر، فريضة، وصيّة.

(٢٥) - لم ينسب أي مصدر من المصادر العبرية تأليف التلمود إلى فرد أو شخصية بعينها، فهو تجميع لمرويات ظلت تتردد مشافهة لعدة قرون، وأقدم مخطوط للتلمود «المشنا وشروح الجمارا» يعود تاريخه إلى القرن الثاني عشر الميلادي، أمّا التلمود في صورته الحالية فهو تصوير عن الطبعة التي أصدرها دانيال بروم برج ١٥٢٠ م، وما زال باب الاجتهاد في التلمود مفتوحاً للآن، فتضاف الشروح والتعديلات والتفاسير إلى الطبعات الحديثة منه.

(٢٦) - مقدمة موسى بن ميمون لكتاب «تثنية الشريعة»، ص١٠ ، ١١.

(٢٧) - دائرة المعارف العبرية، مادة موسى بن ميمون، ص٥٤٠.

(٢٨) - مقدمة شموئيل روبنشتين للجزء الأول من كتاب «تثنية الشريعة»، ص١٣.

(٢٩) - مقدمة موسى بن ميمون لكتاب «تثنية الشريعة»، ص١٥.

# القَبّالاه
# مذهب التأويلات الباطنية

الدكتور رشاد عبد الله الشامي *

**القبالاه هي تيار أو مدرسة فكرية تعتمد على الباطن والوجدان الذاتي لتفسير الكتب الدينية. وأهم ركائز هذه المدرسة هي التصوف الذي أدى إلى أحداث تحول مهم وخطير في العقدية اليهودية دون المساس بشعائرها الدينية الظاهرية وقد انتشرت هذه النزعة بين يهود أوروبا في القرن السادس عشر وما بعده. وكان لهذا الانتشار أثره الكبير على النزعة المسيحانية عند اليهودية وبالتالي على تأسيس الكيان الإسرائيلي الحالي.**

* أستاذ الدراسات العبرية في قسم اللغة العبرية وآدابها بكلية الآداب جامعة عين شمس، وله العديد من المؤلفات في مجال الفكر الإسرائيلي والديانة اليهودية .

يعتبر التلمود هو المصدر الرئيسي الذي تستقي منه حياة اليهود في شرق أوروبا شرائعها ونظم حياتها التعليمية والدينية والاجتماعية، كما أنّ الحاخامات التلموديين كانوا هم المسيطرين على كُلّ شرايين الحياة الخاصة بيهود «منطقة الاستيطان» في كُلّ من روسيا وبولندا ، وكان المجتمع المسيحي المحيط بهم ينظر إلى التلمود وشرائعه باعتباره أصل كُلّ الشرور التي تصدر من اليهود تجاه المجتمعات التي يعيشون بَيْن ظهرانيها ؛ لِمَا تحتويه شرائعه وتعليماته من حض على العزلة وكراهية الآخرين والتعامل معهم بحذر وشك، ونظراً لِمَا كانت تحتوي عليه بَعْض أجزائه من أوصاف بذيئة للمسيح ولأمه السيدة مريم.

وكما هو معروف، فقد تركزت جهود فقهاء اليهود بَعْد تدوين التلمود ( القرن الخامس الميلادي) في تأليف مصنفات دينية حول تفسير التلمود بشقيه «الهالاخي» ( التشريعي) و«الهاجادي» (القصص الأسطوري والشعبي)

ولعل أشهر فقهاء اليهود الذين كتبوا تفاسير للتلمود اثنان، هما: موسى بن ميمون (مارس ١١٣٥ - ديسمبر ١٢٠٤) الذي عاش بالأندلس ومصر والمعروف اختصاراً باسم « رمبام » ، وربي شلومو بريتسحاق الذي عاش في فرنسا (١٠٤٠ - ١١٠٥) والمعروف اختصاراً باسم «راشي» أو «راشي المقدس» .

وقَدْ ألّف ابن ميمون كتابين كبيرين في تفسير التلمود، هما : «سيفر هَمَأور» (كتاب السراج)[1] ، وكتاب «مِشْنِه توراه» «تثنية التوراة»[2] .

وبالرغم من أنّ الغالبية العظمى من اليهود اعتبرت كتاب « مشنه توراه » أعظم الكتب التي كُتبت بَعْد ختام التلمود، إلا أنّ معارضين كثيرين أيضاً من فقهاء ذلك الجيل هاجموه للأسباب التالية :

أ- لأنّ ابن ميمون لَمْ يشر في موسوعته إلى المصادر التلمودية للشرائع التي أوردها ، وما هو الدافع الذي أعانه على صياغة التشريعات محل الخلاف على هذا النحو، بحيث ذهب البعض إلى أنّ مَلاَكاً من السماء أعانه على هذا الأمر.

ب- لأنّ موسى بن ميمون حسم القول الفصل في الشرائع وفقاً لما كان معتاداً وسائداً بَيْن اليهود في الأندلس، ولَمْ يأخذ في الاعتبار يهود أوروبا .

ج- خشي كثيرون من أنْ يؤدي تواجد هذا الكتاب إلى القضاء على دراسة التلمود؛ لأنّ الكتاب سهّل كُلّ شيء في التلمود ويسّره بحيث لا تعود هناك ضرورة للعودة إلى الأصل المعقد[3] .

ولكنّ الكتاب الذي ألّفه موسى بن ميمون وأحدث آثاراً بعيدة المدى في الحياة الدينية لليهود في شتى أنحاء العالم هو كتاب «دليل الحائرين» (موريه نبوخيم)[4]

الذي كتبه بالعربية عام ١١٩٥ ، ثُمّ ترجمه شموئيل بن تبون إلى العبرية عام ١٢٠٤ (عام وفاة ابن ميمون) ، ثُمّ ترجمه للعبرية ـ أيضاً ـ ربي يهودا الحريزي، كما تُرجم كذلك إلى اللاتينية وإلى العديد مِن اللغات الأوروبية.

وقَدْ كتب ابن ميمون هذا الكتاب الفلسفي تحت تأثير الفلاسفة المسلمين المعاصرين له. وقَدْ نشب خلاف كبير بسبب هذا الكتاب بَيْن المتحيزين لابن ميمون وبَيْن معارضيه، وهو الخلاف الذي استمر قرناً مِن الزمان، وكانت له نتائج صعبة.

## القَبّالاه

**«كرد فعل لصيغ الفكر الديني اليهودي بالفلسفة»**

كان لهذا المنهج الفلسفي الذي اتبعه ابن ميمون أثره البالغ على الكثيرين مِن فقهاء اليهود ، ومن بينهم ـ على سبيل المثال ـ سعديا بن يوسف الفيومي الذي استخدم المناهج الفلسفية في تفسير وتعليل المعتقدات اليهودية في كتاب «الاعتقادات»، وأيضاً بحيا بن بقوده في كتابه «واجبات القلوب» ( ١٠٦٠ م)، وشلومو جبيرول في كتابه «ينبوع الحياة» الذي تحدث فيه عن علاقة الرب بالعالم .

وقَدْ كان انتشار الفكر الفلسفي في كتابات علماء الدين اليهود أثره البالغ في العقائد اليهودية ، وهو ما كان يتعارض أحياناً مع ما وَرَد في العهد القديم وفي التلمود .

وقَدْ قامت حملات ضد أفكار هؤلاء المتفلسفين، ووصل الأمر إلى حد تحريم قراءة كتبهم واعتبار ما وَرَد فيها مِن قبيل الهرطقة والزندقة والكفر بالعقيدة اليهودية .

وقَدْ أثّرت أفكار المعارضين في إدخال المنهج الفلسفي في الكتابات الدينية اليهودية، ومهّدت الطريق لأن نظهر على السطح في القرن الثالث عشر حركة دينية يهودية تبحث عن وسيلة أخرى غَيْر الفلسفة لمعرفة ماهية الرب والعالم، متبعةً منهج الباطنية في التفسير والقراءة للنصوص الدينية ، وهو حركة «القَبّالاه» .

وقَدْ نشأ هذا الاتجاه في الشرق، وحمل أفكار «القبّالاه» العملية العلاّمة هارون بن شموئيل مِن علماء بابل في النصف الأول مِن القرن التاسع الميلادي إلى إيطاليا ، ووصلت هذه الأفكار بَعْد ذلك إلى ألمانيا؛ حيث وُجد كثيرون ممن اقتنعوا بهذا الاتجاه «القَبّالي»، وكان أول مَن تحمس لهذا الاتجاه مِن اليهود الألمان «يهودا هاحسيد» الذي يُعتبر رائد القَبّالاه الألمانية ، وهو مؤلف «سيفر هحسيديم» «كتاب الأتقياء»، وقَدْ توفي سنة ١٢١٧ .

أمّا الاتجاه النظري في حركة « القَبّالاه»: فقد ازدهر في أسبانيا وجنوب فرنسا، واتبع علماء هذا الاتجاه المناهج الفلسفية في الإقناع ، حيث كان هم أتباع «القَبّالاه»

خلافاً للفلاسفة، محاولة كشف الأسرار التي تخفيها الكلمات والحروف في أسفار العهد القديم، وكان من ورائها يوسف النزير (أوائل القرن الثاني عشر) الذي ألّف كتاب «مقالة في الفيض الإلهي»، وفي جنوب فرنسا ظهر عزيئيل بن مناحم (١١٦٠ - ١٢٣٨)، وكان له الفضل في إخراج الأفكار القبّالية في وحدة متجانسة [٥] .

وهكذا بدأ فقهاء اليهود الذين عارضوا دراسة الفلسفة، بما في ذلك كتب موسى بن ميمون الفلسفية وسائر كتب الفلسفة اليهودية، والتي بدت بالنسبة لهم بمثابة غرس غري ، بدا هؤلاء في التعمق في «حكمة القبّالاه» ، ولَمْ يكن هذا الأمر جديداً ؛ إذ إنَّ كبار علماء اليهود . قبْل تمرد بركوخبا في القرن الثاني الميلادي . كانوا يتدارسون فلسفة اليهودية «حادثة المركبة » و «حادثة الخلق» على اعتبار أنها جزء من التوراة الشفهية .

وفي فترة «أحكام أدريانوس» (في القرن الثاني الميلادي في أعقاب أحداث بكوخبا عام ١٣٢ م) تم نسيان الفلسفة الخاصة باليهودية ، ولكن هذا النسيان لَمْ يكن تامّاً ؛ حيث كان هناك من علماء « أوشا » (مدينة في الخليل في فلسطين كانت مقرّاً للسنهدرين ) مَن درس فصولاً أوليةً من هذه الشريعة .

وقَدْ وَرَد في التلمود حكايات عن أنّ ربي شمعون بريوحاي علَّم ابنه ربي إليعازر. عندما اعتكفا لمدة ١٢ عاماً في مغارة هرباً من السلطة الرومانية . شرارات متفرقةً من «شريعة السر»، ولكن هذه الشرارات كانت مجرد أجزاء صغيرة متفرقة وغَيْر مترابطة من هذه الشريعة التي هي أعمق من أعماق البحار ، وبطبيعة الحال فإنّ هذه الشرارات المتفرقة من المستحيل أنْ يصل بها الأمر إلى حد أنْ تكون كافيةً للوقوف على الماهية الحقيقية لهذه الشريعة؛ لأنها كانت مجرد جزء من بناء ضخم ومعقد.

وبالرغم من هذا فإنّ عدداً من العلماء اليهود في كُلّ جيل كانوا يضيفون سرّاً ( لأنه كان محظور دراسة هذه الشريعة بشكل علني ) وبشكل شفهي لأفراد معدودين من تلاميذهم أجزاء متفرقة منها، حيث « تلقّوا» أو «أخذوا» من معلميهم، ومعلموهم عن معلميهم، وهكذا حتى جيل ربي شمعون بريوحاي في القرن الثاني الميلادي، وقَدْ أطلق على هؤلاء المريدين أو التلاميذ اسم « المتلقين» أو بالعبرية «هَمَقوباليم»، وأطلق على الشريعة التي تلقّوها سرّاً من معلميهم اسم «قبّالاه» (لتلقي) أو (القبول) أو (شريعة السر) «تورت هسّود» أو (الحكمة الخفية أو السرية أو الباطنية) .

وعندما بدأ حاخامات التلمود في جمع المشنا والجمارا وتدوينها في كتاب بدأ أيضاً «أتباع القبالاه» في كتابة أجزاء من «شريعة الحكمة السرية»، وتم حفظ هذه الأجزاء بواسطة «المقوباليم» بحذر وسرية شديدة، ونادراً ما كانوا يعطون لأحد الإذن بالاطلاع عليها .

ومع انتشار دراسة الفلسفة ودراسة العلوم بَيْن اليهود ( وخاصّةً في بروفنس والأندلس ) بدأ «أتابع القبالاه» في نشر كتب الحكمة السرية وشريعة الأسرار الخفية التي تلقوها من الأجيال الأولى، وبدأوا في كتابة تفسيرات وتوضيحات على النسخ القديمة ، وتأليف كتب كاملة تفسر بإسهاب أسس شريعة «القبّالاه».

وهكذا نُشر في هذه الفترة بواسطة الربي موشيه شيم طوف الليوني ( ١٢٥٠ - ١٣٠٥) الكتاب الرئيسي لشريعة «القبّالاه» ، وهو « سيفر زوهر » ( كتاب الضياء ) ، وقال لأتباعه ومريديه أنّ مؤلف هذا الكتاب هو «التنائي» ربي شمعون بريوحاي ، وكان من الواضح بالفعل أنّ أجزاء من كتاب « الزوهر » تم تأليفها شفاهةً في فترة «التنّائيم» وفقاً لشريعة ربي شمعون بريوحاي ، وأنّ أجزاء أخرى تم تأليفها في فترة «الأمورائيم» ، وربما كذلك . أيضاً . في فترة «الجاؤونيم» استناداً للشريعة التي تلقّاها «أتباع القبّالاه» عن معلميهم، وتلقّاها معلموهم عن معلميهم، وهكذا حتى فترة حاخامات أوشا .

وقَدْ كان لهذه الشريعة الجديدة تأثير عظيم وهائل على كافة اليهود في العالم منذ بداية القرن الرابع عشر الميلادي وحتى الآن ، بالرغم من الغموض الذي اكتنف جوانب كثيرةً من هذا التوجه الذي لفه دائماً الغموض ، بالرغم من كثرة التفسيرات التي كُتبت على كتاب «الزوهر» .

ويرد «أتباع القبّالاه» أنّ الأصول الأولى لفكرهم تعود إلى ما وَرَد في سفر دانيال، وهو سفر مليء بالهواجس النفسية والأحلام والرؤى والتنبؤات الفلكية وعِلم التنجيم، ومن هنا فإنّ « أتباع القبّالاه» يتخذون مما وَرَد في الإصحاح ١٢ الفقرة الثالثة من سفر دانيال دستوراً لهم: «**والفاهمون يضيئون كضياء الجَلَد ، والذين جعلوا كثيرين أبراراً كالكواكب إلى أبد الدهور**»، وكلمة «زوهر» (الضياء) مأخوذة من هذه الفقرة .

وقَدْ أصبح كتاب «الزوهر» يضارع لدى اليهود أهمية كتاب «العهد القديم» وكذلك «التلمود»، وهو يضم تفسيرات وشروحاً على أسفار التوراة مختلطةً بالكثير من العظات الدينية والقصص الشعبية ، ولكن هذه التفاسير مليئة بالمعاني الباطنية والرموز الخفية في أسرار الوجود وخفايا الكون .

وبطبيعة الحال، فإنه في هذا المقام لن يمكننا الخوض في كافة تفاصيل الشريعة «القبّالية»، ولكننا سنكتفي ببعض العناصر المهمة النى يمكننا في ضوئها فهم الأسس الرئيسية لها ، والتي يمكن . أيضاً . أنْ تفسر لنا ظهور شخصيات مثل شخصية شبتاي بن تسفي التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً .

❖ تتخذ القبّالاه العملية من الصلوات والابتهالات والتأمل وسيلةً للتقرب إلى الذات الإلهية ومعرفته وحبه حباً خالصاً منزّهاً من كُلّ غرض، وأملاً في التجلي الإلهي على

نَحْو ما حدث مع الأنبياء، وكان أصحاب هذا الاتجاه يعتقدون في أنّ الحروف والأعداد لها معانٍ خفيّةً، وأنها تنطوي على قوى غريبة، وأنه يمكن عن طريق الحروف الأبجدية العبرية التي تمثل الأرقام تحويل الكلمات العادية على حكمة عميقة، وخاصّةً حروف اسم الجلالة (يهوه)، ولجأوا كذلك إلى استخدام الأسرار التي تنطوي عليها الحروف والأرقام في عمل التمائم والأحجبة والتعاويذ والرقى والتنجيم وقراءة الكف، ما أدى إلى سيطرة الخرافة والأساطير على هذا الاتجاه .

❖ يلجأ «الزوهر» في كثير من تعاليمه إلى ما وَرَد في العهد القديم والتلمود، ويسبغ على نصوص التلمود وتفاسير العهد القديم صبغةً باطنيّةً، ويعتبر «الزوهر» أنّ الرب هو سر الأسرار، وأنه كُلّ شيء، وأنّ كُلّ شيء موجود فيه (وحدة الوجود)، وأنه هو الظاهر والباطن : ظاهر لتأييد كُلّ شيء ودعمه ، وباطن لأنه ليس له مكان يوجد فيه : لأنه غَيْر محدود؛ لأنّ العقول لا تدركه ، ولأجْل إدراك وجوده يتجلى مِن نور لا نهائي في عشرة دروب يطلق عليها اسم «سِفْروت» .

❖ أنّ الأرواح تعود إلى مصدر إشعاعها (الفيض)، والأرواح الصالحة تعود بَعْد الموت مباشرةً، أمّا الأرواح الآثمة فلا بد لها وأن تكفِّر عن إثمها، فتنتقل بَعْد موتها إلى أجسام عدة حتى تصل إلى الكمال وتتطهر.

❖ أنّ هناك جانباً أنثوياً مِن الإله هو «الشخيناه» ( الروح القدس ) أو (الحضرة الإلهية) التي تُعتبر أم العالَم وتعيش في المنفى وتتعذب مع اليهود وتتوق للعودة إلى أورشليم، وأنّ الخلق نتج مِن التزاوج بَيْن الرب و«الشخيناه»، ولذلك يرى «القبّاليون» أنّ هناك شيئاً مِن الألوهية في العملية الجنسية بَيْن الرجل والمرأة، وأنها عملية مقدسة، وكما أنّ هناك ذكراً وأنثى فهناك ما يقابلهما وهما : الخير والشر؛ حيث يسيطر الله على الخير ، ويسيطر الشيطان على الشر. الاعتقاد في القوى الخفية وإمكانية سيطرة البشر عليها وتسخيرها لخدمتهم[٦] .

❖ البحث الدائم عن العلامات التي تنبئ بظهور «المسيح المخلِّص» الذي ينقذ اليهود مما يعانونه من آلام واضطهادات، والتوسل إلى ذلك بالصلاة والسحر وتأويل معاني الكلمات والآيات وعمل الحسابات عن طريق الحروف الأبجدية.

ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنهم استخرجوا مِن كلمة «زوت» العبرية والتي تُكتب «زات» أنها وفقاً لحساب «الجُمَّل» = ٤٠٨ ( ز = ٧ ، والألف = ١، والتاء = ٤٠٠)، ثُمّ أضاف القبّاليون إلى هذا الرقم رقم ١٢٤٠ (الرقم الذي يضاف إلى القيمة العددية للحروف العبرية لكي يتمّ عن طريقه معرفة السنة الميلادية)، وبالحسابات السرية توصّلوا إلى أنّ هذا العام ( ١٦٤٨ ) هو عام ظهور المسيح المخلص، وأنه سيظهر لكي يقود اليهود مِن كافة أرجاء العالم إلى فلسطين .

**وبالرغم من أنّ عدداً من اليهود تحمس للأفكار التي تضمّنها الزوهر « إلا أنّ علماء التلمود نظروا إلى الكتاب بشك وريبة ؛ لأنه يختلف في بَعْض مبادئه عن التلمود ، ولكن بعضهم أجاز قراءته ودراسته ؛ لأنه يحمل اسم شمعون بن يوحاي أحد كبار «التنائيم» .**

**وفي القرن السادس عشر اعترف علماء التلمود بـ «الزوهر» وأدخلوه ضِمْن الكتب التي تُدرس في مدرسة صفد التلمودية»(٧) .**

لقد ظهرت في مدينة صفد بفلسطين شخصية كان لها أكبر الأثر في استمرار وتطوير دراسة «القبّالاه» (شريعة الأسرار) ، وهو الربي إسحاق لوريا (١٥١٤ - ١٥٧٢) المعروف اختصاراً باسم « هاآري المقدس «( كلمة « آري » في العبرية تعني الأسد) ، ومن هنا لقّبه البعض بأنّه «أسد السفاراد» «لأنه خلّف وراءه رؤيةً جديدةً لكتاب «الزوهر» عُرفت باسم «القبّالاه اللوريانية» تجسدت فيه الصوفية اليهودية؛ حيث أعطى لأتباع القبّالاه صورةً كاملةً عن التصوف اليهودي لخّصه في ظهور المسيح المخلّص .

وقام لوريا بتعليم تلاميذه أنّ المسيح المنتظر سوف يأتي بوضع نهاية للمعاناة التي تعرّض لها اليهود (بطبيعة الحال كان لعمليات الطرد والاضطهاد والإبادة التي تعرَّض لها اليهود في أسبانيا في القرن الخامس عشر أبلغ الأثر في صياغة هذه الرؤية، وخاصّةً أنّ معظمهم فرّوا بحياتهم إلى فلسطين وشكّلوا الطائفة السفارادية) .

وقَدْ تناولت «القَبّالاه» القديمة في كتاب «الزوهر» موضوعات مختلفةً، وجد أكثرها صدىً في شريعة «الحسيدية»، مثل: مشكلة الألوهية، والخلق والوحي الإلهي، وتعاقب الخلق، والأدوار العشرة للشر وقوى الظلم «هَسفروت» (التي ليست إلا تجسيداً لعدم قدرة الإنسان عن استيعاب الفيض الإلهي الإيجابي وهو الخير)، والنفي «الجالوت» ، وأيام المسيح ، وماهية الإنسان ، كُلّ ذلك بوسائل رمزية مختلفة ومستترة ؛ حيث لا يعرف تفسيرها إلا «أتباع القبّالاه» (همقوباليم) فقط .

أمّا «القبّالاه اللوريانية» : فقد أضافت لهذه المجالات بُعداً باطنيّاً آخَر بحديثها عن «الحضرة الإلهية» المستقرة في المنفى ( هشخيناه)، وأنّ الشرارات الإلهية «موزعة في كُلّ مكان في العالم ، ولكنها مأسورة بواسطة قوى الشر التي تكون ما يسمى «القشرة» (قليفاه)، وأنه على الإنسان أنْ يخلصها مِن هذا الأسر عن طريق النشاطات المسماة «تيقون» ( إصلاح )، والتي لا بد وأن تكون نهايتها مجيء المسيح .

ويؤمن أتباع «القبّالاه اللورانية» أنه مِن الممكن تعجيل مجيء المسيح بواسطة التقشف والصوم واتباع الملائكة وطرد الأرواح الشريرة مِن الجسد والرقى والتعاويذ وما إلى ذلك .

وقَدْ أكدت «القبّالاه» بكل تياراتها قيمة الصلاة ، والتمسك بأهداب الدين، وتحقيق السمو الروحي بقوة الصلاة للوصول إلى أعلى المراتب والانغماس في رضا الرب واستلهام الفيض الإلهي .

ووفقاً لرأي « الزوهر « يمر المصلي بأربعة مراحل : فهو يُصلِح نفسَه ، ثُمّ يُصلِح «هذا العالَم» (الدنيا) ، ثُمّ يرتقي إلى «العالَم العلوي» ( الآخرة )، وأخيراً يتواصل مع «الاسم المقدس» .

## الهوامش :

[١] كتاب السراج: هو كتاب في شرح «المشنا» ، وقد كتبه بالعربية عام ١١٦٨ ، ويتميز هذا الكتاب بترتيبه المذهل (مقدمة لكلّ قضية جديدة تفسر عناصر القضية وتفاصيلها والأسس التي تقوم عليها الشرائع )، وكذلك بالأفكار والتفسيرات الفلسفية التي تحويه (المقدمة الشاملة التي تفسر تاريخ الهالاخاه ، مدخل لفصول الآباء «قيَّ آفوت» ، وهو المدخل الذي يطلق عليه «الفصول الثمانية للرمبام»)، وهي فصول تشرح الأسس الفلسفية لشريعة الأخلاق (منموسار) عند اليهود، والمدخل للفصل العاشر مَن «كسيخيت سنهدرين» ( فصل سنهدرين ) الذي يوضح الأسس أو المبادئ الثلاث عشرة للإيمان باليهودية، كما يتميز الكتاب بالتحليل المنطقي للهاخلاه بطريقة تصل به على الحسم النهائي للتشريع محل الشرح .

[٢] «تثنية التوراة»: انتهى ابن ميمون مَن كتابة هذا الشرح للتلمود عام ١١٨٠ م ، وقد كتب ابن ميمون هذا المؤلّف الموسوعي بلغة عبرية جزلة وسهلة حتى يفهمها الجميع ، وقد اعتمد في وضعه على «المدارشيم» (تفاسير العهد القديم) والكتب التلمودية للعصر «الجاؤوني» وغيرها مَن الكتب التي تصور حياة اليهود تصويراً صادقاً.

وقد كتب في مقدمته: «لقد فهمت كلّ هذه الكتب ، ورأيت أنْ أؤلف مؤلّفاً أوضح مَن كُلّ تلك المؤلفات في موضوع المباح والممنوع ، والنجس والطاهر ، مع سائر أحكام التوراة ، كُلّ ذلك بلغة واضحة وبصورة مختصرة ؛ حتى تكون التوراة الشفهية كلها مرتبةً على لسان الجميع دونما صعوبة ، وحتى تكون كُلّ الأحكام واضحةً للصغير والكبير بالنسبة لكُلّ شريعة، وكُلّ تلك الأشياء التي وضعها الحاخامات والأنبياء ، ولذلك أطلقت على هذا الكتاب اسم «مشنة توراة» ؛ لأنّ الإنسان يقرأ في البداية التوراة المكتوبة ، وبعد ذلك يقرأ هذا الكتاب ويعرف منْه الشريعة الشفهية كلها دون أنْ يكون في حاجة لقراءة أي كتاب بينهما ، ولهذه الأسباب أطلقوا على هذا الكتاب اسم « التوراة الثانية»؛ لأنّه جامع شامل ويعالج كافة المسائل الفقهية والتشريعية اليهودية منذ عهد موسى حتى التلمود.

وتنقسم هذه الموسوعة إلى ١٤ كتاباً، ولذلك يطلق عليه العلماء اسم «يد حزقاه»؛ لأنّ لفظة « يد» دلالتها ١٤، وكلمة «حزقاه» تعني : شديد، قوي.

[٣] دكتور أفراهام إسحاق ايجوس : « دفريي ييعي يسرائيل» ( تاريخ إسرائيل )، الجزء الثاني، (مَن فترة المشنا حتى الطرد مَن أسبانيا)، القدس ١٩٦٧ ، ص١٧١ - ١٧٧.

[٤] «دليل الحائرين»: ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء:

يبحث الجزء الأول في ماهية الألوهية، وخَلْق العالم، وخَلْق الإنسان، وعلاقة الخالق بخلقه.

ويفسر الجزء الثاني عظمة الخالق، وعدم ماديته، وموقفه مَن الأنبياء.

ويتناول الجزء الثالث تفاصيل كثيرةً مَن العهد القديم تبدو مناقضةً للعقل أو لحكمة أرسطو ، ويتضمن هذا الجزء كذلك تفسيرات لنبوءات الأنبياء ، وتفسير سبب البلاءات التي يبتلى بها الإنسان .

وفي هذا الكتاب يثبت ابن ميمون أنّه ليس هناك أي تناقض بيْن العلْم واليهودية ، وأنّ أقوال التوراة وتشريعاتها قائمة على أسس الحكمة والعلْم والفلسفة ، وهو يقدّم أسباب الشرائع وفقاً للعقل المستقيم ، ويردّ بإجابات منطقية على كُلّ مشكلة مستعصية تَرد في ذهن الإنسان المحب للحكمة وللبحث العلمي ، بما في ذلك التأمل في أسفار العهد القديم .

وتقوم فلسفة ابن ميمون أساساً على منهج أرسطو ، وبالرغم مَن تقديره، لأرسطو إلا أنه يختلف معه في قضايا هامة، وحاول - بما يتناقض مع رأي أرسطو - أنْ يثبت أنّ العالم خُلق مَن العدم، وأنّ الله موجود مع كُلّ فرد ، وليس فقط مع الجماعات والشعوب ، كما أكد على الاختيار الحر لكُلّ إنسان (الإنسان مخير) ، وأنّ معرفة الله سبحانه وتعالى للمستقبل لا تتناقض ولا تلغي حرية الاختيار عند الإنسان .

[٥] عبد المجيد محمد بحر : اليهودية .. القاهرة، ١٩٧٨، ص١٥٣ - ١٥٦

[٦] عبد المجيد .. محمد بحر: المرجع السابق، ص١٥٧ - ١٦٠

[٧] نفس المرجع، ص١٦١

# الفِرَق والمذاهب اليهودية
# فِرَق اليهودية في عهد الاسلام

الدكتور محمد عبد عبد الله عطوات ❖

المحجة

بين اليهودية والإسلام صلات تراوحت بين الود والعداء ولكنها اتسمت غالبا بالتسامح الإسلامي مع الآخر المختلف في الدين حتى قيل إن البلاد الإسلامية كان أفضل أرض الله التي عاش فيها اليهود بالمقارنة مع أوروبا أو غيرها من أقطار الأرض. في هذه المقالة يحاول الدكتور عطوات شرح كيفية نشوء بعض الفرق اليهودية في ظل الحكم والثقافة الإسلاميين.

دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها، أستاذ مساعد في جامعة بيروت الإسلامية، كلية الشريعة.

## اليهودية في الجزيرة العربية

اختلف الباحثون حول وجود اليهود في الجزيرة العربية، وذهبوا في اتجاهات عديدة أستطيع أن أتطرق إلى أهمها:

### أ- إن اليهود من سكان الجزيرة العربية.

وقد انقسم هذا التيار إلى فريقين:

**الفريق الأول:** قالوا: إن إبراهيم الخليل - عليه السلام- هو جدُّ إسرائيل (يعقوب) وهو قد سكن الجزيرة العربية، وإسماعيل هو العم الوحيد ليعقوب (إسرائيل) ومن البديهي أن تكون هنالك زيارات وسُكنى بين بني العمومة وحسن جوار، ولهذا أينما سكن العرب سيسكن اليهود. وهذا الفريق يشير إلى تسرب الدِّين اليهودي إلى قبائل الجزيرة العربية، ولما كان الدِّين المسيحي وافداً من خارج الجزيرة على يد الأحباش فقد رفضه العرب، وقاوموه، ولكن؛ لم يُحَدِّثنا أحد من مؤرخي العرب أن العرب قاوموا الدِّين اليهودي، بل إنهم عاشوا معه في الجزيرة العربية. وهذا الفريق يشير إلى أن مملكة حمير قد تسربت إليها الديانة اليهودية، وقد اعتنقها الملك ذو نواس، وهو صاحب الأخدود الشهير الذي وردت قصته في القرآن الكريم في سورة البروج ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ❖ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ ❖وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ❖قُتِلَ أَصْحَابُ الأخْدُودِ ❖النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ ❖ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ❖ وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ❖ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلاَّ أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[1] .

### ولي على هذا الفريق ما يلي:

١- بعد أن حطَّم الرومان مدينة القدس، وهدّمها، وبناها من جديد، وسمَّاها إيلي كابتولينا، تفرَّق اليهود في شتى بقاع الأرض ومن ضمنها دخلوا الجزيرة العربية، وسكنوا يثرب، وكان فيها العرب الأقحاح من قبلهم، ولما طغى اليهود على المدينة استنجد العرب بإخوتهم في اليمن، فأتى أحد ملوكها، وحارب اليهود وغلبهم، فاستسلموا له، وقبلوا بشروطه، وأقاموا تحالفاً مع سكَّان المدينة وحسن الجوار. ولهذا، تحالف بعضهم مع الأوس، وتحالف آخرون مع الخزرج، وكانوا يؤلِّبون الفريقين على بعضهم، ويمدُّون الطرفين بالسلاح، ويقرضان الطرفين الأموال بفائدة عالية.

٢- لم يكن إبراهيم الخليل (عليه السلام) في يوم من الأيام جدّاً لليهود، ولا كان يعقوب في يوم من الأيام، وقد رددتُ على هذا في «جذور اليهود» فليرجع إليه من شاء.

٣- قام صراع بين العرب واليهود ولا سيما في مدينة يثرب، والتاريخ العربي قد سجَّل لنا هذا، ما يدل على أن الدِّين اليهودي أتى وافداً.

٤- لم يتقبل العرب في جزيرتهم هذا الدِّين، ولم تنضم إليه القبائل العربية الكبرى، وإنما ظلّوا ينظرون إلى اليهودي نظرتهم إلى إنسان غريب عن بلادهم.

الفريق الثاني من هذا التيار: قالوا: إن بلاد إسرائيل التي صوَّرتها التوراة ليست إلا في الجزيرة العربية، وإلى هذا أشار الدكتور كمال صليبي في كتابه التوراة جاءت من جزيرة العرب.

وسار في هذا التيار الصليبي عدد من المفكِّرين نذكر منهم رياض الريّس، زياد منى، مفيد عرنوق، وأحمد داود.

ولكنهم اختلفوا أين كانوا يسكنون؟ هل سكنوا جبال الحجاز (الصليبي)؟ أم جبال اليمن (زياد منى)؟

وامتدت النظرية هذه من مدين شمالاً حتى مضيق باب المندب جنوباً.

واعتمد أصحاب هذا التيار على النقاط التالية:

أ- إن المسورين اخطأوا في تشكيل التوراة. ولهذا، قرأت الكلمات خطأ، وظن الناس أن التوراة وبني إسرائيل كانوا في فلسطين.

ب- اعتمدوا على تشابه بعض الكلمات بين الأسماء في فلسطين والجزيرة العربية.

ج- اعتمدوا على باب الاشتقاق تارة والتحول تارة، ما أدى إلى كسر رقبة الكلمات من أجل تطويعها لأهدافهم.

## ولي على هذا الفريق ما يلي:

١- لو كان اليهود من العرب، ونزلت الرسالة على موسى (عليه السلام) لألفنا انتشار اليهودية أكثر من ذلك في جزيرة العرب.

٢- لو كان اليهود من العرب فما الذي منعهم من العودة بعد أن انتهى العهد البابلي وسمح لهؤلاء المسبيين بالعودة إلى ديارهم فآثروا فلسطين، فلماذا لم يعودوا إلى ديارهم ومساكنهم؟

٣- لو كان اليهود من العرب، لكانت لغتهم العربية - وربما لهجتهم - ماتت وانتهت منذ زمن طويل، فإن الجزيرة العربية لم يعش فيها إلا اللغة العربية.

٤- لم يتفق أصحاب هذا التيار على مكان محدد في الجزيرة العربية، بل توسعوا في آرائهم حتى شملوا غرب الجزيرة العربية كلها.

٥- الأسماء العربية والآرامية التي اشتُقَّت منها العبرية متشابهة. ولهذا، سنرى أن هذه الأسماء يمكن أن تنطبق في حضر موت أو عمان أو الكويت.

ب- اليهود طارئون على الجزيرة، ولا يمتون بصلة إلى الأمة العربية، والدليل على ذلك قلّة الناس الذين يدينون باليهودية. فاليهودية كالمجوسية وفدت من خارج الجزيرة العربية إلى قلبها، فآمن بها بعض الناس كما صار في قبيلة حمير، وكانت سبباً من أسباب استعمار الحبشة لليمن، ثم كانت سبباً في جلب الاستعمار الفارسي إلى اليمن على يد الملك سيف بن ذي يزن إذ استعان على طرد المستعمر بمستعمر آخر، فاحتل الفُرس محلّ الحبشة.

إذن، وُجدت الديانة اليهودية في الجزيرة العربية من أناس قد حلّوا فيها ضيوفاً، ولمّا تمكنوا أنشبوا مخالبهم في جسمها تمزيقاً وتقطيعاً، فالمدينة المنوّرة كانت فيها بطون من اليهودية (بنو النضير وبنو قريظة وبنو قينقاع)، وكان في فدك وخيبر وتيماء حصون يهودية، وكان اليهود سبباً في إثارة الأحقاد بين العرب والقتال المستمر بينهم.

## موقفهم من الرسول العربي

كانت التوراة اليهودية - التي بين اليهود في الجزيرة العربية- تحمل الدلائل والبشرى بمجيء رسول في المدينة المنورة. وكان اليهود يعدّونه فاتحة نصر لهم، وأنهم بواسطته سيقتلون العرب أي قتل، ويبيدونهم أي إبادة، شأنه في ذلك شأنهم مع كل الشعوب التي يسكنون بينهم، وكانوا يتوقعونه منهم، ولما ظهر الرسول العربي محمد (عليه السلام) عرفوا أنه المبعوث المبشّر به في توراتهم، ولهذا، قال القرآن الكريم عنهم: **﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾**[٢].

وأكّد هذه الظاهرة أيضاً في سورة الأنعام: **﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾**[٣].

وقد وصف اليهود في هاتين الآيتين بوصفين مختلفين؛ ففي الآية الأولى يُبيِّن أن اليهود يعرفون أنه الرسول المبشّر في توراتهم، ولكنهم كتموا الحق، ولم يظهروه. ومنهم من عرف الحق فاتبعه كعبد الله بن سلام ومخيريق الذي وصفه الرسول العربي محمد (صلى الله عليه وسلم) بأنه خير يهود.

أما ألآية الثانية: فقد بيَّنت أن الذين أنكروه - وقد عرفوه - إنما هم خسروا أنفسهم، وضاعت منهم فرصة الإيمان والسعادة.

ولهذا، أبعد اليهود هذه البشارات الموجودة في التوراة والتي تبشّر بمبعث الرسول العربي صلوات الله عليه وسلامه.

ولما جاء العرب المسلمون يناقشون اليهود ثبات بعثة الرسول وأنها حقة، لجأوا إلى بعض النصوص التي تشير من بعيد بعد تغييرها من قبل اليهود، ولو رجعتَ إلى كتاب إظهار الحق لألفيت أربع عشرة بشارة قد استخلصها العثماني من التوراة تُبشِّر بالرسول، وقد اختلفت مع هؤلاء وخاصة حينما أخذوا كتاب التوراة على أنه حق، وتمسّكوا بنصوصه على أنها نصوص صحيحة، وفيها كلمة فاران التي رأى فيها هؤلاء العلماء الباحثون أنها جبال مكة، وقد كشفتُ خطأ هذه الكلمة ووضعها في موقع غير موقعها.

إذن، كان اليهود يستفتحون - بالنصر على العرب - بهذا النبي الذي كانوا يتوقعون مجيئه وأنه منهم، ولما أتى من العرب لم يقبلوا به، وكذّبوه. وحلّت الطامة حينما وصل الرسول إلى المدينة، ودخلها، واستُقبل أي استقبال، وخرج رجال المدينة ونساؤها يغنون طلع البدر علينا، وهنا أُسقط في أيديهم، وطلبوا من حلفائهم في المدينة أن يدرؤوا عنهم خطر هذه الدعوة، فكانت الصحيفة التي وقّعها الرسول ﷺ وأهل المدينة واليهود تنصُّ على العيش بسلام مع بعض، وألا يغدر أحدهم بالآخر.

أعود إلى الوراء قليلاً لأذكر أن أبا طالب ذهب بمحمد ﷺ حينما كان صغيراً إلى بلاد الشام، ورآه الراهب بحيرا، فطلب من أبي طالب أن يعود به؛ لأن اليهود إذا رأوه وعرفوه سيقتلونه، فعاد به إلى مكة المكرَّمة؛ ولهذا، حقد اليهود من جديد على العرب بمجيء مبعوث منهم يُبشِّر برسالة سماوية، أفهل يتساوى العرب واليهود؟ الرُّسُل يجب أن يكونوا من اليهود - حسب نظرتهم -لأنهم الشعب المختار، وهم الأبناء البكر ليهوه الإله المزعوم، وقد ترجموا يهوه إلى الله ليخفوا عقيدتهم التي لا تؤمن بالإله العظيم خالق الكون، ورافع السماء، وباسط الأرض، ولهذا، كانوا يُصرِّحون بأنهم أبناء الله وأحباؤه.

كيف اختار الله سبحانه وتعالى رسولاً من غيرهم؟ أليسوا هم الشعب الأفضل؟ فعادوا إلى كتابهم يستقرئونه من جديد، فرأوا هناك رُسُلاً من العرب آخرين، رأوا شعيب، وأيوب، وإسماعيل، وإبراهيم، وكانوا قد ربطوا أنفسهم بإبراهيم، ونفوا إسماعيل من السلك النبوي حسب التعبير الحديث ليُتمَّ - باسمهم- الربُّ الرسالات السماوية، وتخبطوا في اسم كاهن مدين، فهو تارة يثرون، وتارة رعوئيل، ونفوه من النبوة، وأبعدوا أيوب عن العربية، فألصقوه بهم، كما أبعدوا نبي الله يونس، فألصقوه بهم، وأسقطوا الأقوام العربية الأخرى كقوم عاد وثمود، وأهملوها، فلم يذكروها في توراتهم أي ذكر ليقولوا إنهم المختصون برسالات ربهم.

هؤلاء الذين يظنون أن البشرية خدمٌ لهم، وخُلقوا من أجل هذه الغاية، أتى الإسلام ليُكذِّب بشكل واضح هذه العقيدة التي تميِّز بين إنسان وإنسان

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٤].

وكم من فرق كبير بين هذه النظرة الشاملة للإنسانية وبين النظرة العرقية التي تميّز بين شعب وشعب، وبين لون ولون، واسمع هذا النص التوراتي:

«حين قسم العلي الميراث على ، وحين فرق بني آدم، نصب تخوماً للشعوب حسب عدد بني إسرائيل، إنَّ قسم الرب هو شبعه، يعقوب حبل نصيبه، وجده في أرض قفر، وفي خلاء مستوحش خرب، أحاط به، ولاحظه، وصانه كحدقة عينه، كما يحرس النسر عشه، وعلى فراخه يرف ويبسط جناحيه ويأخذها ويحملها على مناكبه، هكذا الرب وحده اقتاده وليس مع إله أجنبي، أركبه على مرتفعات الأرض فأكل ثمار الصحراء، وأرضعه عسلاً من حجر، وزيتاً من صوان الصخر، وزبدة بقر ولبن غنم مع شحم خراف وكباش أولاد باشان وتيوس مع دسم لب الحنطة، ودم العنب شربته خمراً»[5].

أيمكن أن يقول الإله هذا الكلام والإله نفسه قرّر قاعدة إن أكرمكم عند الله أتقاكم؟ فأي إله يميِّز بين عباده؟ أو أي إله يقبل أن يكون هناك شعب له وشعوب لغيره (وليس معه إله أجنبي)؟ أليس هذا اعترافاً بالشرك وجحوداً للتوحيد؟

هذا الشعب المدلل عند يهوه أُهينت كرامته حينما تساوى مع العرب في هذه الصحيفة، أُهينت كرامته حينما جاء رسول ليس منهم، فبدأوا بالتآمر على الرسول الكريم، وبدأت المعارك بين اليهود من جهة والمسلمين من جهة أخرى حتى تم إجلاؤهم عن المدينة، وتم فتح حصونهم في فدك وتيماء وخيبر. وحدثت مناقشات طويلة، وردَّ القرآن الكريم عليهم، وجادلهم، وكل قارئ للقرآن الكريم يلحظ الكم الهائل من الآيات التي تتحدث عن بني إسرائيل واليهود، وتردُّ عليهم أقوالهم، وتفنِّد مزاعمهم.

وقد كتب اليهود التلمود وهم بعيدون عن عرب الجزيرة، لكنهم - رغم ذلك - لم يسلموا من أذى اليهود في تسجيلهم لهذا الكتاب، وإلى هذا أشار الدكتور رزوق في قوله: ويجدر التنويه بأن عناصر الصورة التلمودية لا تخلو من بعض التحامل على العرب الجاهليين مثلما هي شديدة التمييز ضد إسماعيل بن إبراهيم والمنحدرين من نسله.

١- في سفر سوكاه يقول الرابي حانا بن آبا نقلاً عما قيل في بيت المدارش: هناك أربعة أشياء يندم الواحد القدوس تبارك اسمه على خلقه إياها وهي التالية: النفي، الكلدانيون، الإسماعيليون (يقول الناشر في هذه الحاشية: إن هذه التسمية مرادفة للعرب الذين يعيشون حياتهم كلها تحت الخيام) ونزعة الشر. ويسند قوله عن العرب إلى سِفر أيوب. خيام المخرّبين مستريحة، والذين يغيظون الله مطمئنون.

٢- في سِفر بابا متزيا نجد الرابي جمايا بن إسماعيل يقول: إن المسافرين مع إبراهيم احتجوا لديه قائلين: هل تحسبنا من العرب الذين يعبدون الغبار على أقدامهم؟ لقد سبق لإسماعيل أن تحدَّر منك. المقصود أن إسماعيل يفعل ذلك في نظر الشارح.

٣- ينسب الربّانيون إلى العرب أنهم يسيؤون معاملة الأسرى من النساء.

٤- كما ينسب الربّانيون إلى العرب أعمال السحر وألعاب الخفة، ففي سِفر سنهدرين نقرأ عن عربي امتشق السيف، وقطع به الناقة، ثم قرع جرساً، فنهضت الناقة دون وجود أثر للدماء عليها(٦).

لكنَّ التوراة بحدٍّ ذاتها في سِفر عزرا ونحميا رأت في العرب أناساً يعرقلون مشاريعهم في نباء الهيكل:

ولما سمع سنبلّط وطوبيا وجشم العربي وبقية أعدائنا أني قد بنيتُ السور ولم تبق فيه ثغرة على أني لم أكن إلى ذلك الوقت قد أقمتُ مصاريع للأبواب، أرسل سنبلّط وجشم إلي قائلين: هلم نجتمع معاً في القرى في بقعة أونو: وكانا يفكّران أن يعملا بي (نحميا) شراً، فأرسلتُ إليهما رسلاً قائلاً: إني أنا عامل عملاً عظيماً، فلا أقدر أن أنزل، لماذا يبطل العمل بينما أتركه وأنزل إليكما؟ وأرسلا إلي بمثل هذا الكلام أربع مرات، وجاوبتهما بمثل هذا الجواب، فأرسل إلي سنبلّط بمثل هذا الكلام مرة خامسة مع غلامه برسالة منشورة بيده مكتوب فيها: قد سُمع بين الأمم وجشمٌ يقول: إنك أنت واليهود تفكّرون أن تتمردوا لذلك، أنت تبني السور لتكون لهم ملكاً حسب هذه الأمور، وقد أقمتُ أيضاً أنبياء لينادوا بك في أورشليم قائلين في يهوذا ملك، والآن يُخبر الملك بهذا الكلام، فهلمَّ الآن نتشاور معاً، فأرسلتُ إليه قائلاً: لا يكون مثل هذا الكلام الذي تقوله، بل إنما أنت مختلقه من قلبك؛ لأنهم كانوا جميعاً يخيفوننا قائلين: قد ارتخت أيديهم عن العمل فلا يُعمل، فالآن يا إلهي شَدِّد يدي(٧).

### وهكذا تجمّعت العداوة للعرب في ذلك الوقت لأسباب ثلاثة:

١- لأن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وقضية الإرث، حينما ألصقوا أنفسهم بإسحاق ويعقوب ومحاولة إبعاد إسماعيل عن إبراهيم.

٢- موقف العرب الصريح والواضح ضدَّ بناء الهيكل قديماً وحديثاً.

٣- الدعوة الإسلامية التي ندَّدت بمن يدَّعون أن لهم حق التميّز والانفراد، وأنهم شعب الله المختار.

هذه الأمور كلها دفعت باليهود إلى الوقوف ضد الدعوة الإسلامية، فتآمروا على الرسول العربي، ووقفوا مع مشركي قريش في غزوة الخندق، وحاولوا قتل الرسول (صلى الله عليه وسلم) حينما ألقوا عليه رحاً من فوق سطح، وحاولوا سمَّه في الشاة المسمومة، وحاولوا حربه في خيبر. فكانت الدائرة عليهم، ولهذا وضعوا الرسول العربي – حسب رأيهم – في جهنم مع عيسى عليهما السلام. ومن ثم حينما رأوا أنهم مغلوبون دخل بعضهم الإسلام، وتآمروا على المسلمين، وكانت لهم بهذا مواقف منها:

١- مقتل عمر بن الخطاب، وكان لكعب الأحبار يدٌ في ذلك.

٢- مقتل عثمان بن عفّان، وكان لعبد الله بن سبأ يد في ذلك.

٣- تمزيق المسلمين إلى طوائف يقاتل بعضهم بعضاً.

وحينما انتشر الإسلام في أنحاء الوطن العربي، وفارس كان من الطبيعي أن توجد بعض العناصر اليهودية في تلك البلاد، وقد وقفت تلك العناصر موقفين:

١- قبلت فئة منهم الأمر الواقع وعاشت فيه، ومن هؤلاء من اعتنق الإسلام، ومنهم من ظل على دينه، فعومل معاملة الذمّيين، وعاش في ظلال سماحة الإسلام.

٢- قسم منهم هاجر، فاجتاز حدود الإسلام والمسلمين إلى ربوع آسيا أو إلى أوروبا، وفي آسيا عاشوا في بلاد الخزر ينعمون بالذلة تحت يد ملكها، ويلعبون دورهم في تلك البلاد.

وفي هذه الفترة استغل اليهود تسامح الإسلام وأهله. ويمكن تقسيم الفترة الإسلامية بالنسبة لليهود إلى الفترات التالية:

١- الفترة الفاؤنية أو سيطرة اليهود الشرقيين، وتمتد من ٥٠٠ - ٩٨٠ م.

٢- الفترة الربّانية الفلسفية، سيطرة يهود الأندلس ٩٨٠ - ١٤٩٢ م، وقت سقوط الأندلس.

ونقف في الفترة الإسلامية عند هذا الحد لننتقل بعد ذلك إلى الفِرَق التي وُجدت في العهد الأوروبي، وتحت ظلال المسيحية الغربية.

## اليهود وفِرقهم تحت ظل الإسلام

**١- القرّاءون.**

لا نعرف متى بدأت هذه الفرقة في الظهور، إلا أنها شُهرت على يد الحبر عنان بن داود، وقد نسبها الكتّاب العرب إليه فسمّوها العنانية، وهذه الفرقة شُهرت في زمن الخليفة أبي جعفر المنصور الخليفة الثاني العباسي.

ولهذا، يمكن أن يكون نشاط هذه الفرقة قد بدأ في دولة بني أمية، ولكن هذه الفرقة لم تنتشر بين أوساط اليهود بشكل واسع، وقد وقفت تناطح الفريّسيين، فكان جزاؤها أن قُتل عنان بن داود في زمن أبي جعفر المنصور.

وهم يمثّلون فئة قليلة من اليهود، ولما تدهور الفريسيون نما فريق القرّائين وردّت أتباع الفريسيين ونفوذهم.

ومبادئ القرَّائين هي:

١- لا يؤمنون إلا بالكتاب المقدَّس فقط بما فيه من أسفار تاريخية، وأسفار أنبياء.

٢- لا يؤمنون بالروايات الشفهية التي تُسمّى المشنا والغمارا (التلمود)، وإنما يعدّونه لا يمت إلى الوحي بصلة، وإنما يرونها من عمل الأحبار والحاخامات، وقد عاشت هذه الفرقة طويلاً، ومن أتباعها السموأل بن يحيى الذي أعلن إسلامه، وهكذا ذابت هذه الفرقة إما في الإسلام وتسامحه، أو عادت إلى الفرقة التلمودية من خلال ضغط التلموديين عليهم.

ويقول الدكتور أحمد سوسة عنها: ظهرت هذه الفرقة في القرن الثامن الميلادي، أسّسها الحبر عنان بن داود، وهي تدعو لرفض التلمود، وتنادي بنبذه، وتصف تعاليم الربانيين بأنها خارجة عن التوراة، وأطلقت على نفسها اسم القرّائين.

تأثّر فكر هذه الفئة بالمعتزلة الإسلامية، وانضم إليها عدد كبير من اليهود، واشتد الصراع بينها وبين الربانيين التلموديين، وكفّر كلٌ منهما الفريق الآخر، وحرَّم الربانيون الاختلاط مع القرائين، والتزاوج منهم كما عدّوا الأطفال المولودين من هذا الزواج غير شرعيين(٨).

وهذه الفرقة خالفت وصية التوراة حينما طلب موسى أن تُقرأ مرة كل سبع سنوات، وإنما طالبت بقراءة التوراة من قبل اليهود كلهم، ولهذا، دُعيت بالقرّائين، وكان الربانيون يريدون الاحتفاظ بهذه التعاليم، ولهذا، كانت الحرب بين الفريقين قاسية، إلا أن الذي أزكى نارها وقوّى أوارها هم التلموديون.

ويرى الأستاذ شفيق مقار في كتابه السِّحر في التوراة: أن القرّائين هم الذين وضعوا النجمة السداسية شعاراً لهم، إن الحال لم تكن كذلك على الإطلاق في الأزمنة القديمة، ولا وجود في أي موضع من الكتابات العبرية ما بعد التوراة وحتى في التلمود البابلي أو تلمود القدس لأي ذكر أو وصف لشيء يدعى مجن داود، والثابت بالأدلة أن مجن داود لم يصبح ملحوظاً كرمز يهودي إلا عندما أدخلته طائفة القرّائين(٩).

ولا أدري من أين أتى بهذا الرأي، وحبذا لو أرشدنا إلى المصدر الذي يشير إلى ذلك.

وهذه الحركة (الفرقة - القرّائين) هي أول ردّ فعل ضد التلمود في العصر الغاؤني، ويقول الدكتور أسعد مرزوق عن هذه الحركة: وسُمّيت القرّائية نسبة إلى أتباع التوراة أو المقرا على النقيض من مشنا بمعنى التكرار الشفوي (١٠).

والقرّائين هم أصحاب عنان بن داود الذين أخذوا بالظهور منذ أوائل القرن الثامن، وسمّاها صاحب كتاب الملل والنحل بالعنانية، ومن ثم من بعد مقتل عنان

بن داود انتقلت الرئاسة إلى بنيامين النهاوندي تلميذ عنان بن داود، ثم استمرت على يد إسماعيل العكبري، وموسى الزعفراني التفليسي، ويودعان الهمداني، وإسحق بن يعقوب الأصفهاني، وسُمّيت بالعيسوية بعد ذلك على يد دانيال القوميص الدامغاني.

والمهم أن القرّائين ليست كما يقول أعداؤهم الربانيون ومن يجاريهم من المؤرخين أنهم خرجوا وليدة النقمة الشخصية لدى عنان بن داود، بسبب إخفاقه في الوصول إلى رئاسة الجالوت، بل هي حركة مقاومة للسلطة التلمودية، والفرقة الربانية، وهي استمرار للعناصر الصدوقية والأسنية التي رفضت التلمود.

وأكرّر من جديد: إنها تأثّرت بالفكر الإسلامي وعلم الكلام الإسلامي، وعقائد المعتزلة، والأصول على مذهب أبي حنيفة.

والمبدأ القرائي الذي أطلقه عنان بن داود ضد التلموديين هو العودة إلى التوراة والتقيد بنصها، ثم مباشرة البحث والتفسير على هذا الأساس واعتماد التأويل.

لقي التلمود معارضة شديدة لدى القرّائين، وهم يرفضون التقليد الرباني، لذا، قوبل انتصار القرّائين بحملة قاسية من جانب التلموديين.

في القرن التاسع توطدت القرّائية في بلاد فارس، واتسع انتشار الدعوة إليها بين اليهود حتى وصلت إلى مصر، وبلغت الأندلس، ما جعل اليهود ينقسمون إلى معسكرين، المعسّكر الرباني التلمودي، ومعسّكر القرّائين.

بلغت الحركة القرّائية ذروتها خلال القرن العاشر والحادي عشر حتى أن الفاؤون سعديا الفيومي (٨٩٢- ٩٤٢) هبَّ للدفاع عن اليهودية التلمودية ضد هجمات القرّاءين، وراح يؤلف الردود النقدية على معتقدات القرّائين. ولما التجأ سعديا إلى الثقافتين العربية والإغريقية - في محاولته الرامية إلى إرساء دعائم العقائد الدينية والممارسات اليهودية على أساس عقلاني - كتب كتابه الفلسفي بالعربية كتاب الأمانات والاعتقادات (٩٢٣) نسجاً على منوال علم الكلام الإسلامي.

لكن نجم القرّاءين لم يؤذن بالزوال رغم الهجمات المستمرة عليه من قبل التلموديين، وكانت الهجمات عنيفة الحرمان والقتل لأعلام القرّائين، ونجد مركز الثقل اليهودي منذ أواسط القرن العاشر أخذ في الانتقال من مركز العراق إلى يهود الأندلس.

وانزوت هذه الحركة وانتهت حينما انتقل اليهود إلى أوروبا والدولة العثمانية في الشرق والمغرب العربي، وبدأت سيطرة اليهود الأوروبيون على الفكر اليهودي.

### ٢- موسى بن ميمون وفرقته:

موسى بن ميمون الرئيس، أبو عمران القرطبي اليهودي المُفَنن في العلوم، كان رئيساً على اليهود بمصر. وكان أوحد زمانه في الطب.

له مشاركة في كل فن من الفنون، وهو جيد إلى الغاية على قواعدهم، وخاصة في كتابه دلالة الحائرين، وفي طب ابن ميمون يقول ابن سينا الملك:

أرى طب جالينوس للجسم وحده وطب أبي عمران للعقل والجسم

وله مقالة في معالجة الحدبة صنعها للقاضي الفاضل، ومقالة في السموم وتنقيح الفصول، وهو من أجل كتب الطب، وتوفي سنة عشر وستمائة للهجرة.

لعب هذا الرجل دوراً كبيراً في حياته، فقد كتب عن اليهودية، ونفاه التلموديون، وعدّوه خارجاً عن الديانة اليهودية، وأعلن إسلامه، وهاجر من المغرب على متن سفينة إلى مصر، وصلّى بالناس المسلمين صلاة التراويح، ومن ثم أراد أن يرتدَّ إلى دينه، حنَّ إلى اليهودية، فسافر إلى الشام، وقام بلعبته الخبيثة، وبهذا، ظنّ الناس أنه غير الشخصية التي أعلنت إسلامها ليفر من العقوبة في الإسلام، وهكذا عاد إلى دينه اليهودي من جديد.

ولنعد إلى بحث حياته حينما كان في الأندلس، فقد تخرّج على يدي إسحق بن يعقوب القاسي، وهو حاخام يهوديورباني سابق خرّيج جامعة لوسيانا اليهودية، هذه الجامعة الواقعة بين قرطبة وغرناطة، ومؤلّف في التشريع التوراتي التلمودي، ويُعدُّ كتابه تلموداً مختصراً، وُلد موسى بن ميمون (١١٣٥، وتوفي ١٢٠٤) وألّف كتابه، وظل فيه مدة عشر سنوات (١١٧٠- ١١٨٠) وهو تثنية التوراة، وسمّاه اليد القوية، وعدد أسفارها أربعة عشر سِفراً. يقول إسرائيل ولفنسون عن هذا الكتاب: إذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة دون ترجيح في أغلب المشكلات، فإن موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة، ويحكم حكماً فاصلاً، وهو لا يجمع روايات، ولا يدخل في غمرة مناقشات، بل يفصل تفصيلاً، ويحكم حكماً جريحاً مبيناً، فمن هنا نراه لا يشير إلى مصادر أو إلى أسانيد، وهناك من يعتبره أعظم مدوِّن أنتجته قرائح اليهود، بعد تدوين التلمود[11].

لقد مرَّ بنا أن إسحاق بن يعقوب الفاسي كان أستاذ موسى بن ميمون، وقد أصدر تلموداً مصغراً عنونه باسم هالاخوت الأعراف، وقد حذف الرابي ابن يعقوب الفاسي جميع المناقشات الطويلة، وحافظ فقط على تلك المقاطع المرتبطة بشؤون الحياة العملية، ولم يكن هذا العمل منظماً، ولم يُعدّ ذا قيمة كبرى.

لم يعجب هذا الكتاب التلميذ النابه لإسحقاق بن يعقوب، فنشر عملاً منظماً عن القانون

اليهودي، ولهذا، لُقِّب موسى بن ميمون بنسر المعبد اليهودي. وعُرف عمله الشهير بعنوان بمشنا توراة: أي إعادة القانون، والمعروف أيضاً باسم أياد هزا رفاه، أي: اليد القوية.

يضم كتاب موسى بن ميمون هذا أربعة مجلدات أو أجزاء، ويتألف من أربعة عشر كتاباً، وهذا كله يشتمل على التلمود بكامله. وأضاف بن ميمون إلى عمله هذا بحثاً فلسفياً ضخماً حاول فيه اشتراع قوانين وأحكام من عنده.

ولهذه الأحكام التي استنتجها من عنده، وخالف فيها العرف اليهودي والتقليد التلمودي نبذه جماعة الغاؤون، وعدُّوه مرتداً عن الديانة اليهودية، وحكموا عليه بالإعدام، ففرَّ إلى المغرب العربي، ومنه إلى مصر كما أسلفنا. ورغم ذلك ازدادت أهمية كتاب ابن ميمون هذا مع مرور الزمن، وجاء حين ظهرت نسخة معدّلة من الكتاب عُدَّت في نظر اليهود أفضل نسخ التلمود، لكنَّ ثمة عيباً في كتاب ميمونيدس (التسمية اللاتينية لابن ميمون) هو شموله على قوانين كثيرة لم تعد لها قيمة ولا معنى بعد خراب الهيكل.

وطُبع الكتاب طبعة أخرى حُذفت منه آراؤه الفلسفية وجميع القوانين التي أضحت عديمة الفائدة، صدرت هذه الطبعة سنة ١٣٤٠، بإشراف يعقوب بن أشير. وسُميّت هذه الطبعة بإجماع كامل بين آراء الرابيين أربعة طوريم، أي: الأنظمة الأربعة.

وقد اختلف الفاسي وموسى بن ميمون ويعقوب بن أشير في عدة نقاط ما أدّى إلى كتاب قانون جديد بهذا الاسم قام به رابي فلسطين جوزف كارو.

### ٣. الغاءون:

يُعدُّ الغاؤون امتداداً لجماعة التلموديين، وقد مرَّ جماعة التلموديين بمراحل:

**مرحلة الغاءون: ٥٠٠ – ٩٨٠ م.**

وهذه المرحلة هي التي سنناقشها في هذه الفترة.

### ميزات هذه المرحلة وأهم أحداثها اليهودية:

أ- اصبح التلمود اليهودي مصدر النفوذ الهائل في حياة اليهود، فهو المرجع المعترف به لكل من شاء الاطلاع، وبعد هذا سوف يتساءل القارئ ما التلمود هذا الذي لعب هذا الدور الكبير في حياة اليهود؟

إن لفظة تلمود في اللغة هو صيغة مشتقة من فعل لَمَدَ بمعنى تلمذَ، والتلميذ الدارس في المدرسة، ومن هنا التلمود كتاب الدراسة والتعليم، ويقول أساتذة اللغات العربية

القديمة: بأن جذر لمذ ولمد أصلاً يفيد ذلك المعنى الحسي لفعل اللمذ، واللامد هو حرف اللام في اللغة الآرامية، وعنها أخذت العبرية هذا الاسم.

وفي العبرية إن لفظة لاماد: تعلم، وهي تفيد التعلّم، وتجري هذه الكلمة على عدة معان:

١- التلمود بمعنى التعليم والتعلّم والدرس (المدراش).

٢- تدل على التدريس بواسطة نصوص الكتاب المقدّس، والاستنتاجات التفسيرية المستخلصة من دراسة تلك النصوص، حيث يتم شرح الأصول الشرعية، والأحكام الفقهية بالاستناد إلى النصوص التوراتية.

٣- التلمود بمعناه اللاحق كمصنّف للأحكام الشرعية أو مجموعة القوانين الفقهية اليهودية، وهناك تلمودان:

١- **التلمود الفلسطيني**: ينسبه اليهود خطأ إلى أورشليم؛ لأن القدس خلت من المدارس الدينية منذ احتلال هادريان للأرض العربية الفلسطينية، وتهديم الهيكل، وقد انتقل الأحبار من القدس إلى إنشاء مدارسهم في يمينية وصفورية وطبرية، كما أطلق يهود العراق على التلمود الفلسطيني أحياناً نسبة تلمود أرض إسرائيل، وتلمود أهل الغرب، نظراً لوقوع فلسطين غرب العراق.

٢- **التلمود البابلي**: وهو نتاج المدارس الدينية اليهودية في العراق، وأشهرها مدرسة سورا ونهاردعا وفومبديتا، يُعرف هذا التلمود في الحالات النادرة بتلمود أهل المشرق.

إذن، مرحلة الغاؤون أو سيطرة اليهود الشرقيين بدأ بعد أن أتم كَتَبَة التلمود كتاباتهم، ولم يعد التلمود بحاجة إلى زيادة فيه، وأصبحت الأكاديمية البابلية مركز السلطة المركزية ليهود العالم قاطبة، فهي صاحبة التفسير المأثور لأحكام التلمود، وإليها اتجهت أنظار اليهود طلباً للرأي والمشورة في تفسير النص، أو تأويل أحكامه وفقاً لحاجات الحياة ومتطلبات الأوضاع المتبدلة.

ومما لا شك فيه أن ازدهار دراسة التلمود وانتشارها من بابل إلى مصر وشمال إفريقية وأنطاكية وإسبانيا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا لم يبلغ هذا الاتساع والازدهار، إلا بفضل التأثير الذي تركته الثقافة العربية الصاعدة لدى اليهود المنتشرين في العالم الإسلامي.

فالحضارة الإسلامية العربية وسماحة الإسلام وتساهل المسلمين مع أهل الديانات الأخرى، هذا كله سمح لليهود أن ينهضوا بآدابهم ودراساتهم سواء كان ذلك شعراً أم ديناً وعلماً، وقد شهدت بذلك الموسوعة اليهودية فقالت: كانت الحضارة العربية

في دنيا الإسلام أحد العاملين الرئيسين اللذين أيقظا القوى اليهودية من سباتها، وأطلقا الوحي لبروز النشاطات اليهودية وهي النشاطات الفكرية التي تدين فيها الروح اليهودية بالفضل على مدى قرون عديدة في النتاج الرائع والمثمر.

ولذلك برع الغاؤون بالرد وأدب الردود على الأسئلة التي كانت تَردهم، وكان الغاؤون رؤساء المدارس التلمودية في العراق يبعثون ردوداً لشتى النواحي والأمكنة التي يقطنها اليهود.

وصارت هذه الردود بجانب التلمود بمثابة العلم الشرعي الموثوق به، وصارت تراثاً للأجيال اللاحقة اليهودية.

وفي هذه الفترة – فترة الغاؤون – حدث الانشقاق بين القرّائين والحركة التلمودية، وبلغت ذروة القرائين كما أسلفنا خلال القرن الحادي عشر، حتى أن الغاؤون سعديا الفيومي/ ٨٩٢- ٩٤٢ هبَّ للدفاع عن اليهودية التلمودية ضد هجمات القرّائين على التلمود.

ومنذ أواسط القرن العاشر بدأ مركز اليهود ينتقل من العراق إلى الأندلس، وذلك للاضطرابات التي أصابت الشرق، فالحروب الصليبية وحركات الحشاشين والحروب المغولية والزحف القادم من الشرق، هذا كله جعل اليهود يفرُّون من الشرق إلى الغرب والأندلس، وبدأ المركز لدى يهود الأندلس.

واستطاع الغاؤون أن يقودوا سلطة التلمود، وبلغت ذروة السلطة التلمودية في القرن السادس عشر، ثم عادت الجماعة الربانية للسيطرة على مقاليد الأمور اليهودية، وفي هذه الفترة سيطر اليهود الإسبان من ٩٨٠ – ١٤٩٢، وهو تاريخ سقوط الأندلس.

## ٤- القبالة:

مذهب جديد قام بين القرنين العاشر والحادي عشر، وتطور حتى القرن السادس عشر، ويقول في هذا إسرائيل شاحاك في كتابه «الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود»: إن الديانة اليهودية كانت تظن أنها ديانة توحيد كما يُعرف عنها وحتى الوقت الحاضر، وهكذا يقررها علماء اليهود التوراتيون، ولكن لو قرأها أي إنسان قراءة متأنية، وخاصة العهد القديم، فإن هذا الرأي لا يلبث أن يزول ويتبيَّن خطأه الإنسان بكل سهولة، وسيرى هذا الإشراك في الكثير من الأسفار التوراتية من العهد القديم، فهناك أرباب آخرون غير يهوه[١٢].

إذن، هناك أرباب آخرون تعترف التوراة بهم صراحة، ولكنَّ يهوه كما تُصوِّره التوراة هو أقوى الأرباب.

## ما القبالة؟

القبالة مجموعة باطنية من الحِكم التي لها علاقة بأسرار الكون والإله والكائنات الأخرى. ظهرت على يد عدد من أحبار اليهود الذين تأثروا بالآراء الشرقية ودين زرادشت، ونشأت عنهم حركة سُمّيت الحكمة المستورة، وصارت تُعرف عند اليهود بالقبالة، وهي كلمة آرامية تعني القبول والتصوف.

وضع هذا الكتاب موسى الليوني وهو من كتب التوعية، وكَتبَه باللغة الكلدانية القديمة. لكنه أنكر تأليفه، وزعم أنه عثر عليه في إحدى خزائن الكنيس القديم، وهذه العادة متبعة عندهم، فقد ادّعى حلقيا الكاهن رؤية كتاب بالتوراة بين أكداس الفضة، لذلك أدخله اليهود ضمن مجموعة كتبهم المقدسة السرية.

وبالرغم مما أخذته القبالة من الزرادشتية، إلا أنها بقيت يهودية، ويدّعي القباليون أن سِفر التكوين عندهم مستمدٌ من موسى، وأن موسى استمدَّه من إبراهيم إذا لم يكنَ من آدم أو ممَّن هم أقدم من آدم وأعلى مقاماً.

ويجمع الباحثون أنه كتاب شيطاني يبحث في أمور مختلفة... وأمور قذرة، بينما يدَّعي مؤلفه أنه التفسير الحقيقي للتوراة.

## فما الكتاب الذي وضعه موسى الليوني

يُسمى الكتاب الزوهار: وضعه موسى الليوني الذي عاش /١٢٥٠ - ١٣٠٥/ والكلمة آرامية تعني النور والضياء، وهي مأخوذة من التوراة؛ حيث كان الإله يسيِّر في الليل أمامهم عموداً من نور، أو قل هو الأثر الفارسي في الديانة اليهودية النور والظلام، وتتصل أسرار الزوهار بالتوراة، وكل كلمة أو حرف من حروفها يحمل باعتقاد القباليين معنى باطنياً، والحياة في عُرف الزوهار صراع بين الخير والشر.

ويرى القباليون أن الحروف الاثنين والعشرين حرفاً من الأبجدية العبرية والمشتقة من الآرامية نزلت من السماء قبل الخليقة بستة وعشرين جيلاً، وأنها نُقت بنار ملتهبة [١٣].

وكتاب الزوهار قد أخذ من التوراة الشيء الكثير، ومما لا ريب فيه أن جذور التصوف ترجع إلى التوراة نفسها، فهناك مادة غزيرة جداً في أسفار العهد القديم، كما أن التلمود لا يقصر عنها أبداً في هذا المضمار، ومن الأمثلة البارزة على مادة القبالة في التوراة والتلمود نذكر ما يلي:

قصة الخليقة في سِفر التكوين، رؤيا أشعيا في الهيكل، أوصاف المركبة السماوية حزقيال، وتلك الرؤى الكشفية النبوية في دانيال. كما أن التلمود ممتلئ بالتأملات الصوفية حول مسألة عمل الخلق والمركبة الإلهية.

ويقول أبشتاين: إلا أن هذه العقائد الصوفية كانت موضع احتراس شديد في الأزمنة التلمودية، فلم يُسمح بشرحه إلا لفئة قليلة من المريدين المختارين خوفاً من أن يؤدي الإفضاء بسرها لدى الجهال إلى تعريضهم للفهم الخاطئ ما يؤدي إلى إنتشار الشكوك والهرطقة (١٤).

هناك شذرات من أدب صوفي يُعرف باسم الهياكل والحجرات السماوية، ويرجع تاريخها إلى زمن الغاؤنيم، وهي تتحدث عن الذين ينزلون إلى المركبة أو يرتادونها، مثلما يتحدث التلمود بالذات عن المتصوفين الذين دخلوا إلى جنّات الفردوس، إلى جانب هذه الرواسب والشذرات يطالعنا كتاب شيعوركوماه (مقاييس القوام الإلهي) ويأتي سِفر تيزيراه (كتاب الخلق) الذي يذكره التلمود كمثال على أهم أثر صوفي يرجع عهده إلى تلك الفترة.

## رجال القبالة

في القرن الثالث عشر نجد موزسنحمانيدس - توفي ١٢٧٥/- وهو من كبار علماء التلمود في زمانه يبذل جهوداً واسعة لنشر عقائد القبالة وتعاليمها، ويحتمي خلف نفوذه التلمودي، ولكن؛ يعلن أن الصوفية هي من صميم اليهودية في جوهرها الصلب.

وفي مطلع القرن الرابع ظهر كتاب الزوهار متخذاً شكل الشرح والتعليق ومؤلفه موسى الليوني، وهو عبارة عن شرح وتعليق على أسفار التوراة والوصايا الإلهية.

## كيف نشأت القبالة؟

استمدَّ التصوف اليهودي- الذي كان مقدمة للقبالة- الكثير من عناصره من التلمود، وراح ينازع التلمود تلك السيطرة، حتى استطاع الوقوف إلى جانب التلمود ومقاسمته النفوذ المتصاعد بازدياد.

وبدأت هذه العقائد بالانتشار منذ القرن الحادي عشر بين اليهود لكي تصبح في بداية القرن الرابع عشر مدار اهتمام الكثير منهم بعد أن كانت وقفاً على النخبة الممتازة التي تصطفي نفسها لتقبل التعاليم والعقائد السرية وتلقيها عن السلف.

فما الطرق التي وُجدت في الزوهار لتحقيق الكشف التوراتي؟ إن الطرق التي استخدمها الزوهار لتحقيق الكشف التوراتي الإشراقي هي ذاتها المرصودة في التلمود، وقد سُمّيت تلك الطرق الأربع باختزال حروفها الأولى إلى لفظة الفردوس، والعكس بالعكس، هذه الطرق هي:

١- التفسير الحرفي بيشات: وهي عبارة عن الفهم البسيط لمعاني الألفاظ والأشياء تمشياً مع مبدأ التفسير الأولي الذي يذكره التلمود، ولم يحدث أبداً أن عبارة من عبارات التوراة سافرت عملياً إلى ما وراء حدود معناها الحرفي.

٢- التأويل الرمزي أو التلميح: وتقوم على اكتشاف الدلالات المتضمنة في بعض الحروف العلامات السطحية في ظاهرها، فقد عدّوا الحروف والعلامات بأنها تدل على الشرائع والقوانين غير المذكورة بوضوح أو بالتفصيل، لكنها إما موجودة تقليداً أو حديثة الكتابة، الإختزالية شبيهة بما كان يدوّنه كُتّاب الاختزال الرومان، ثم أضيفت النقاط والملاحظات إلى هوامش النسخ المخطوطة، وبذلك تم وضع الأساس للنص القياسي المعروف بالمازورة حفظاً للنص بطريقة دبلوماسية.

٣- الدرس الشرحي المكثّف (درش): وهو التطبيق الوعظي لما كان في الزمن الغابر على الماضي القريب وعلى الآتي، وتطبيق المعطيات التنبؤية والتاريخية على الوضع الراهن والفعلي للأمور والأشياء، وهذا أدّى بدوره إلى قيام نوع غريب من الموعظة.

٤- السر بمعنى الطلاسم المغلقة والأسرار الخفية: وهذا ما شجّع على قيام العلم الخفي أو السري، لكنَّ هذا العلم لا يُدرك أسراره إلا القليلون، بينما ترددت أصداؤه في كل من الأفلاطونية المستحدثة والغنوصية، والقبالة والهرمسية، فقد انطوى على شطحات خيالية ورؤى شاردة للأشياء الخارجة عن نطاق هذا العالم، واختلطت فيه عناصر الثيولوجيا بالميتافيزيقيا، وأخبار الملائكة بأخبار الشياطين.

## ماذا يحتوي كتاب الزوهار؟

إن الزوهار يستقي الكثير من التلمود، ثم يضيف عليه، وهو خلاصة التقليد الصوفي اليهودي حتى مطلع القرن الرابع عشر، فالأعداد والحروف لها مفعول السحر، وتقبع خلف تجليات الكون والخليقة، ويمكن الجمع بين تلك الأعداد من /١ - ١٠/ على نحو لا نهائي.

أما تعاليم الزوهار، فهي ترجع إلى جذور تلمودية منها ما يتعلق بفكرة مجيء المسيح المنتظر وعودة بني إسرائيل إلى فلسطين وقيام الهيكل في موقعه القديم.

والتوراة في نظر الزوهار هي المخطط والتصميم الذي تزوّد به يهوه قبل خلق العالم، لأن التوراة تحوي كل شيء، جميع العوالم الممكنة، وكل أفعال الخلق، لا، بل كل كلمة فيها ترمز إلى شيء، وكل نقطة أو علامة تخفي وراءها سراً عظيماً.

يتجلى التطابق بين أحكام الزوهار والتلمود وبين أحكام الزوهار والأجزاء التي يتركب منها الجسم البشري، فقد أحصى التلمود أحكام التوراة واعتبرها تضم /٢٤٨/ أمراً من الأوامر أو الوصايا و ٣٦٥ من النواهي أي ما مجموعه /٦١٣/ وصية بين أوامر ونواهي، وهذا ما رمز إليه التلموديون الإشراقيون في حساب الجمَّل تريج (ت = ٤٠٠، ر = ٢٠٠، ي= ١٠، ج=٣، ٦١٣) [(١٥)].

ثم عمدوا إلى المطابقة بين عدد كل من الأوامر والنواهي وبين عدد الأطراف ٢٤٨

والمفاصل ٣٦٥ في جسم الإنسان حتى توصلوا إلى القول بأن مراعاة كل وصية من هذه الوصايا أو خرقها يؤدي عن طريق الطرف أو المفصل المقابل لها في الجسم البشري إلى رد فعل مماثل في عالم الأنوار، وبالتالي، ينعكس على الكون قاطبة.

إن هذه التعاليم والعقائد ليست يهودية المنشأ والأصل، لكنها استحوذت على عقول المثقفين اليهود، وسلبت لُبَّ الجماهير اليهودية [١٦].

ويقول أبشتاين: خلال فترة قصيرة من الزمن امتلك الزوهار على اليهود عقولهم وقلوبهم، وأصبح المصدر الثالث المقدّس بعد التوراة والتلمود للوحي والهداية والإرشاد، ثم حمله اليهود معهم لدى الخرود من أسبانيا حيث رحلوا، فوصلوا إلى مدرسة صفد في القرن السادس عشر حيث كان إسحق لوريا /١٥١٤- ١٥٧٢/ الملقب بالأسد يستعد لاستقباله والإسهام بقسط في شرحه وتطويره.

ومع القبالة يداً بيد بدأ اجتياح رؤى المسيحانية والعصر الألفي السعيد الذي سيعقب مجيئه، ويكمن تناقض بالغ العمق بالأخرويات، فديانة موسى كما أسّسها عزرا، وصاغها، اسقط منها البعد الأخروي المتلعق بالعالم الآخر والحياة بعد الموت وأمل البعث والنشور، وقد جاء العنصر الأخروي في كتابات الأنبياء المتأخرين، وهو ما يتضح في سِفر أخنوخ الذي كُتب في القرن الثاني قبل العصر المسيحي، وفي الأسفار السيبلية التي كُتبت بعد ذلك ببضعة عقود، وهكذا، عاد البعد الأخروي فاحتل مكانه في الزوهار.

## كيف انتقلت الأسرار إليهم؟

وينسب القباليون الزوهار إلى موسى، وتعاليم القبالة عبارة عن أسرار على أعلى درجة من القداسة والخصوصية، علّمها يهوه بنفسه الجماعة منتقاة من الملائكة لا لكل الملائكة، وبعد أن وقع آدم في الخِطيئة الأصلية، وطُرد من الجنة، أخذت بعض تلك الملائكة شفقة به فعلّمته - بغير إذن يهوه - بعض تلك الأسرار على أمل أن يستخدمها في استعادة بعض ما كان قد فقد نتيجة لطرده من الجنة، وعرفت تلك الأسرار طريقها من آدم ونوح إلى إبراهيم، وعندما ذهب إبراهيم إلى مصر وأقام فيها هرباً من الجوع أفلت لسانه، فكشف عن بعض تلك الأسرار لكهنة مصر، وكان ذلك هو السبب في أن أولئك الكهنة تمكنوا - وهم غير يهود - من أن يتوصلوا إلى فلسفات وديانات متقدمة رغم أن ما انبنت عليه ظل شكلاً ومجتزءاً ومنقوصاً من تلك الأسرار العليا التي أفلتت من لسان إبراهيم، وحقيقة أن موسى حينما تعلّم تلك الحكمة تعلّمها ابتداء من الكهنة المصريين. إلا أن ذلك كان من قبيل إنما بضاعتنا رُدَّت إلينا، نظراً لأن أولئك الكهنة كانوا قد أخذوا

الأسرار عن إبراهيم، فالسلسلة اليهودية تبدأ بيهوه، وانقطعت بدخول الأغيار المصريين، وإذ استعاد موسى تلك الأسرار ظل يفكر فيها طوال سنوات التيه الأربعين، فنضجت في رأسه وأينعت بفضل ما ظل يتلقاه من دروس خصوصية كلّفه بها ملاك يهوه بذلك.

لي على هذا النص الزوهاري ما يلي:

أ- انقطعت السلسلة عند إبراهيم ولم تُعلمنا لمن انتقلت هذه الأسرار: هل أخذها إسحق ويعقوب؟ وإذا ما أخذاها فإن موسى لا يحتاج إلى تعلّمها من المصريين. أم أن إبراهيم أخفاها عن إسحق وأعطاها لإسماعيل. لم يحدثنا الزوهار عن هذا على الإطلاق.

ب- إذا ماتت هذه الأسرار في صدر إبراهيم فإن موسى الذي تعلّمها لم يدركها، إلا في ساعات الموت كما يحدثنا الزوهار، فإلى من نقل موسى تلك الأسرار؟ أم أنها انتقلت من موسى إلى آخرين؟ فمن هم الآخرون؟ هل هم أبناؤه أم أبناء أخيه؟ أم هل هو يشوع؟

وإذا ما كان الأمر كذلك فكيف عاش بنو إسرائيل في عهد القضاة تحت عسف الآخرين وتعذيبهم أم أنهم أضاعوا الأسرار؟

إذا كان الأمر كذلك فكيف انتقلت هذه الأسرار لهم؟

## ما الشعار الذي اتخذه القباليون؟

إن القباليين قد أخذوا الشعار عن القرّائين مجن داود كما يُسمّونه، ونقلوه عن جماعة القرّائين السابقين، وقد اتخذته دولة إسرائيل المزعومة أو الصهيونية بعد القباليين شعاراً وطنياً له ليُعبِّر عن كونه العلم الذي سيرفرف ذات يوم لما تطمح إليه الصهيونية على العالم بأسره بتعبيره عن القطبين والمنطقة الاستوائية.

إن التلمودين البابلي والفلسطيني والتوراة بأسفارها كافة لم تتكلم عن مجن داود ولا عن النجمة السداسية، ثم إن التوراة حدثتنا عن حرب داود مع جوليات كما يقولون، فقد نزل داود دون مجن، وكان لا يحمل سلاحاً إلا المقلاع، وانتصاره على جالوت يعدّونه رمز تفوق داود، فمتى جاءه هذا المجن الذي لم يحدثنا عنه إلا القرّاؤون والقباليون؟

## ولكننا نتساءل: هل سار الزوهار مع التلمود جنباً إلى جنب؟

انقلب الزوهاريون على التلمود في القرن الثامن عشر بزعامة جاكوب فرانك /١٧٢٤- ١٧٩١/ الذي ظهر في عام ١٧٥٥ في بودولية (بولونية) على رأس حركة مناوئة للربانيين، وللتمسك بالتلمود، وقد عدّ فرانك نفسه بمثابة المسيح المنتظر، وبهذا، صارت القبالة فرقة خاصة ضدًا الربانيين التلموديين.

لقد حققت القبالة انتصاراً باهراً في أواخر القرن السادس عشر وفي القرن السابع عشر في كل مراكز اليهودية، ولكنَّ حركة التنوير اليهودية التي نشأت بسبب أزمة اليهودية الكلاسيكية ناضلت ضد القبالاة الأرثوذكسية خاصة بين الحاخامات، ولكن حركة غوش أيمونيم في إسرائيل هي فرقة القبالة كاملة.

والقبالة في تعاليمها هي أشد إشراكاً من التوراة، فالكون لا يحكمه إله واحد فقط، وإنما يُحكم من قبل أرباب ذوات شخصيات مختلفة وتأثيرات متاوتة تنبثق من علّة أولى بعيدة مبهمة، فهناك إله يُدعى الحكمة أو الأب، ثم آلهة تُدعى المعرفة أو الأم، وهما قد تولدا من العلّة الأولى، كما خلقا زوجاً من الآلهة؛ الأصغر يُدعى الابن الأصغر المبارك أو المقدّس، والابنة تُدعى السيدة أو ماترونيت وهي كلمة مشتقة من اللاتينية وتُسمى شخينة أو الملكة.

ثمة ضرورة لتوحيد الابن والابنة، إلا أن مكائد الشيطان تحول دون ذلك، وهو يمثل في هذه المنظومة شخصية هامة جداً ومستقلة، وقد تولت العلة الأولى الخلق لكي ينتج لها التوحُّد، ولكنهما أصبحا أكثر ابتعاداً من السابق بسبب السقوط، وتمكّن الشيطان فعلاً من الاقتراب كثيراً من الابنة المقدّسة وحتى من اغتصابها سواء في الرمز أو في الواقع، وتختلف الآراء هنا لبيان أسباب خلق اليهود ويقولون: إنما خلقهم لسدِّ القطيعة التي أحدثها آدم وحواء.

وفي جبل سيناء تحقق هذا الأمر لفترة بسيطة، الابن الذي في موسى توحد بالابنة شخينة ولكن؛ لسوء الحظ تسببت خطيئة العجل الذهبي بالانفصال مرة أخرى، لكن توبة الشعب اليهودي رتقت الشق نوعاً ما، بنفس العذر يقترن كل حدث في التاريخ التوراتي اليهودي باتحاد أو انفصال الزوجين السماويين.

كان اجتياح الإسرائيليين لفلسطين الكنعانية وبناء الهيكل الأول والثاني ممكناً بسبب اتحادهما فقط، كما أن دمار الهيكلين ونفي اليهود عن الأرض المقدسة هي علامات خارجة ليست لانفصالها وحسب، بل لفجور حقيقي، فجور على غرار الآلهة الغرباء، حتى تكاد تسقط الابنة تحت سيطرة الشيطان، ويأخذ الابن شخصيات أنثوية شيطانية مختلفة إلى فراشه بدلاً من زوجته الأصلية [١٧].

هذا النص الذي نقلته عن إسرائيل شاحاك والذي يُثار حوله الأسئلة العديدة، و لا أريد أن أثير حوله إلا سؤالاً واحداً:

هل الذين يؤمنون بهذه العقيدة يُعَدُّون موحِّدين؟ وأريد أن أتجه فأتساءل ما موقف الزوهار من الآخرين؟ هل موقف القباليين كالتلموديين أم أنهم كالصدوقيين والقرّائين؟ جواب واحد يكفينا من الزوهار حينما نقرأ: من يفعل خيراً للأغيار فلن يقوم من الموت.

ومع القبالة بدأ بيد بدأ اجتياح رؤى المسيحانية والعصر الألفي السعيد الذي سيعقب مجيئه، وهنا بشّرت التوراة بهذا المجيء، ولكن؛ دون أن تذكر اسم المسيح، وكان هذا النص من تنبؤات أشعيا: ويخرد قضيب من جذع يسي، وينبت غصن من أصوله، ويحل عليه روح الرب، روح الحكمة والفهم، روح المشورة والقوة، روح المعرفة، ومخافة الرب ولذته تكون في مخافة الرب فلا يقضي نظر عينيه، ولا يحكم بحسب سمع أذنيه، بل يقضي بالعدل للمساكين، ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض، ويضرب الأرض بقضيب فمه، ويُميت المنافق بنفخة شفتيه، ويكون البر منطقة متينة، والأمانة منطقة حقوية فيسكن الذئب مع الخروف، ويربض النمر مع الجدي، والعجل والشبل المسمَّن معاً، وصبيٌّ صغير يسوقها، والبقرة والدبة ترعيان، تربض أولادها معاً، والأسد كالبقر يأكل تبناً، ويلعب الرضيع على سرب الطل، ويمد الفطيم يده على جحر الأفعوان. لا يسيئون ولا يفسدون في كلب جبل قدسي؛ لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب، كما تغطي المياة البحر، ويكون في ذلك اليوم أن أصل يسي القائم زاوية للشعوب، إياه تطلب الأمم، ويكون في ذلك اليوم أن السيد يعيد يده ثانية ليعتني بقية شعبه التي بقيت من آشور، ومن مصر، ومن فتروس، ومن كوش، ومن عيلام، ومن شنعار، ومن حماة، ومن جزائر البحر، ويرفع راية للأمم، ويجمع منفيي إسرائيل، ويضم مشتتي يهوذا من أربعة أطراف الأرض [١٨].

هذا النص الذي ورد من أجل النبوءة لي عليه الملاحظات التالية:

١- قال: يخرج قضيب من جذع يسي ولم يقل من نسل داود، وداود ليس الابن البكر ليسي، وإنما هو أصغر أولاده، ولهذا، ليست البشارة لداود أو لأبنائه.

٢- هذا الوصف وصف حسي كما اعتاد اليهود، وحينما جاء المسيح (عليه السلام) طالب بالعدل والمحبة والرحمة بين بني البشر كلهم.

٣- هذا النص عرقي واضح خاص ببني إسرائيل، وقد كانوا في المنفى كما يدل النص، ولو وصلنا إلى الاصحاح ٤٥ من أشعيا للاحظنا أنه يجعل كورش مسيحية المنتظر، علماً أنه لا ينتمي إلى جذع يسي.

٤- فكرة المسيح المنقذ أخذها اليهود عن الديانة الزرادشتية.

٥- هذه الأحلام الوردية التي وردت في هذا النص قد أخذها اليهود عن جنة ديلمون السومرية، وإليك نص ديلمون:

ديلمون لار ينعب فيها غراب

ولا تطلق فيها الحدأة صرختها الثانية

لا يفترس الأسدُ، ولا يخطف الذئب الحمل

ولا يقتل الكلب البري صغار الماعز

ولا يلتهم الخنزير البري الغلال

ولا يعرف الشر والمرض والشيخوخة

٦- يؤكد أشعيا أن هذا العصر الذهبي سيتمتع فيه الأغيار بملذات ونعم لا توصف في ظل حكم صهيون.

٧- ينقلب المسيح المنتظر في التلمود إلى صورة المحارب القاضي الذي سيسحق الطغاة، ويدمر الأشرار، ويستأصل الشر من الخليقة.

فالصورة إذن من المتضادات التي نجدها في الديانة الزرادشتية، والتي تبلغ ذروتها في المعركة الكونية الفاصلة بين أهورامزد ممثل الحياة والنور، وأهريمان الذي يمثل الموت والظلام. وهي المعركة التي تنتهي بانتصار النور والحياة.

ومع القبالة يداً بيد بدأ اجتياح رؤى المسيحانية والعصر الألفي السعيد الذي سيعقب مجيئه، ولهذا، قال باتاي: إنه في العهد القديم ابتداءً من كتابات النبيين في القرن الثامن قبل العصر المشترك توجد شواهد قوية على أن الإيمان بيوم الرب شعبي قديم، فعامّة اليهود توقعوا آملين أن يأتي يوم يُنفِّذ فيه يهوه وعده، وينتقم لإسرائيل من أمم العالم [١٩]

## الهوامش

[١] - سورة البروج، آية ١- ٨.

[٢] - سورة البقرة، آية ١٤٦.

[٣] - سورة الأنعام، آية ٢٠.

[٤] - سورة الحجرات، آية ١٣.

[٥] - تثنية: ٣٢/ ٨- ١٤.

[٦] - أسعد رزوق، التلمود والصهيونية، ص ٢٦٧.

[٧] - نحميا: ٦/ ١- ٩.

[٨] - سوسة د أحمد، العرب واليهود، الجزء الأول، ص ٢٩٩.

[٩] - حسنين علي د. فؤاد، اليهودية واليهودية المسيحية، ص ٢.

[١٠] - مقار شفيق، السِّحر في التوراة، ص ٢٩٨.

[١١] - رزوق أسعد، التلمود والصهاينة، ص ١٨٥.

[١٢] - إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية، ص ٥٠.

[١٣] - م.ن.

[١٤] - رزوق أسعد، التلمود والصهيونية، ص ١٨٢.

[١٥] - الحروف الآرامية هي: أ ب ج د هـ و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ب ص ق ر ش ت، وعددها اثنان وعشرون. وتبدأ الأعداد الرقمية للحروف أ = ١ب = ٢ ج = ٣د = ٤هـ = ٥و = ٦ ز = ٧ح= ٨ط =٩ي = ١٠ ك = ٢٠ ل = ٣٠م= ٤٠ ن = ٥٠ س = ٦٠ع = ٧٠ ب = ٨٠ص = ٩٠ ق = ١٠٠ر = ٢٠٠ ش = ٣٠٠ ت – ٤٠٠، وعلى هذا الأساس جمعوا تريج = ٣١٦، فالتاء ٤٠٠ والراء ٢٠٠ والياء ١٠ والجيم=٣، والمجموع ٦١٣. هذه الطريقة أخذوها عن الآرامية، وهي موجودة في العربية، ولكنَّ حروف العربية عددها ثمان وعشرون، تصل أرقامها /١٠٠٠/ = غ.

[١٦] - أسعد رزوق، التلمود والصهيونية، ص ١٨٤.

[١٧] - إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية، ص ٥١- ٥٢.

[١٨] - العهد القديم، أشعيا ١١/١- ١٢/.

[١٩] - الريس رياض، المسيحية والتوراة، ص ٧٨.

# أدب الرحلات عند يهود العصور الوسطى. بين الأسباط العشرة المفقودين ورحلات السندباد البحري.

أ.د منى ناظم الدبوسي❖

**تتوقف قضية التفاعل بين الشعوب على مجموعة من العناصر أهمها: التواصل الجغرافي، والتواصل المعرفي بمعنى وجود أرضية مشتركة من المفاهيم، وحرية تسمح بانتقال المعرفة من جهة إلى أخرى وتوظيفها في إنتاج معرفة جديدة تعد ثمرة لهذا التفاعل. وقد كانت هذه العناصر جميعاً متوفرة في البيئة الأندلسية ما سمح لليهود بالاستفادة من البيئة الإسلامية في تلك البلاد لإنتاج معرفة تظهر فيها عناصر مهمة من هذا التأثر. وأبرز ما يمكن الإشارة إليه ما ورد في هذه المقالة استخدام العلوم اللغوية العربية ومناهجها لإعادة إحياء اللغة العبرية وفق أنظمة مستوردة ما ابتكره المسلمون في اللغة وعلومها.**

❖ أستاذة بكلية الآداب جامعة عين شمس.

يُطلق مصطلح الأسباط العشرة المفقودة على أسباط بني إسرائيل الذين انفصلوا عن المملكة الموحدة بعد موت سليمان بن داود، وعُرفت مملكتهم بمملكة إفرايم أو المملكة الشمالية وأدّت هزائمهم المتكررة أمام الآشوريين إلى انهيار مملكتهم ودمارها ونقلهم سبايا إلى آشور عام ٧٢٠ ق.م، ومنذ تلك اللحظة انتهى ذكر أولئك السبايا من المصادر التاريخية لقرون طويلة، إلى أن عاد للظهور مرة أخرى على يد مفسّري العهد القديم وحكماء العصور الوسطى الذين وضعوا توقعات بعودة أولئك الأسباط يوماً ما على غرار عودة بعض سبايا بابل من أسباط مملكة يهوذا، كما وضعوا احتمالات عديدة للمناطق التي أقاموا فيها ورأوا من موقعهم آنذاك أنهم سوف يعودون منها.

وقد شكّل مفهوم الأسباط العشرة المفقودين أحد الموضوعات التي مثلت مادة أدبية خصبة لحكايات خرافية نسجها خيال قصّاصين وأدباء يعود إلى قرون مختلفة وكانت مجالاً خصباً لوضع افتراضات جديدة للمكان الذي هاجروا إليه والطرق التي سلكوها وسبل حياتهم .. كما كان لارتباط هذا المفهوم بغيره من مفاهيم يهودية أخرى وحكايات شعبية عديدة أثره الواضح على إثرائه وإحيائه على فترات متقطعة.

وقد شهدت الفترة الواقعة ما بين القرنين العاشر والسابع عشر الميلادي إحياءً لهذا المفهوم على يد رحّالة يهود، ظهروا في مناطق عديدة تركوا سرداً لمغامراتهم بحثاً عن الأسباط العشرة المفقودين.

ويُعدّ إلداد الداني الذي ترجح فترة ظهوره في ما بين ٨٨٠ م - ٩٤٠ م أول أولئك المغامرين اليهود وهو الذي سرد حكايات ينسب نفسه في واحدة منها إلى أحد أولئك الأسباط، وهو سبط دان، ويشير إلى قيامه بمحاولات للبحث عن الأسباط المفقودين، فيخصّص حديثه عن سبط واحد منهم، ويحكي أحياناً عن مجموعة أخرى منها، كما يتحدث عن مقابلاته معهم ويصف أنشطتهم ومنهاج حياتهم.

وقد كشفت لنا الدراسة الدقيقة لقصص إلداد الداني عن الأسباط المفقودين عما يغلفها من مضامين تبعد بها عن الواقع وتقرّبها إلى الحكايات الخرافية، هذا فضلاً عن وجود تشابه كبير يصل إلى حد التطابق بين إحدى تلك المغامرات وقصص السندباد البحري المتضمّنة في كتاب ألف ليلة وليلة، وهو ما سوف نتناوله بإسهاب في هذه الدراسة في قسمين:

يُعنى الأول منهما بمفهوم الأسباط العشرة المفقودين كأحد المفاهيم التي كان لها أثرها الواضح على هذا الأدب بين اليهود، ويشير في عُجالة إلى بعض ما كتبه رحّالة يهود يصفون رحلاتهم بحثاً عن تلك الأسباط. ويهتم القسم الثاني بدراسة قصص لإلداد الداني عن الأسباط العشرة المفقودين، وتناول بنحو من التفصيل إحدى المغامرات التي

صادفت إلداد الداني، وكانت بداية لوصف حياة الأسباط العشرة المفقودين وهي المغامرة التي ندرسها على ضوء من مغامرات السندباد البحري؛ موضحين ما بين الجانبين من عناصر مشتركة وما قام به إلداد من محاولات لإضفاء لمحات يهودية عليها.

## أولاً: الأسباط العشرة في أدب الرحلات.

### الأسباط العشرة المفقودون

يطلق تعبير «الأسباط العشرة المفقودين» أو اختصاراً «الأسباط العشرة»، وهو الأكثر شيوعاً، على سبايا عشرة من أسباط بنى إسرائيل الاثني عشر وهم كل من: سبط جاد ودان وآشير ونفتالي ويساكر وزبولون ورأوبين ومنسى وأفرايم وشمعون، ممن يكوّنون في التراث التقليدي اليهودي مجموعة أسباط بنى إسرائيل الذين أقاموا في الجزء الشمالي من مملكة داود الموحّدة، ثم انفصلوا عنها مكوِّنين مملكة مستقلة بعد التمرد الذي قاده يربعام بن نباط عام ٩٧٤ ق.م. على ملكية رحبعام خليفة سليمان بن داود.

وقد عُرفت مملكة أولئك الأسباط العشرة بمملكة إفرايم أو المملكة الشمالية كما عرفت أيضاً بمملكة إسرائيل، وتعاقب عليها تسعة عشر حاكماً واستمرت ما يقرب من مائة وخمسين عاماً، اتسمت بانتشار الفساد الديني الذي عمَّ بين الملوك والكهنة والشعب كما ساد الفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ ما أدّى بدوره إلى عدم قدرتهم على صد هجمات الآشوريين الذين أجهزوا على تلك المملكة في هجمات عدة، انتهت بهزيمة بني إسرائيل ودمار مملكتهم بالكامل عام ٧٢١ ق.م. وسبي سكانها إلى آشور. أما السبطان الباقيان وهما يهوذا وبنيامين، فقد كوّنا المملكة الجنوبية التي عُرفت بمملكة يهوذا، وقد شهدت هذه المملكة الوضع نفسه الذي ساد في المملكة الشمالية وإن كانت أفضل حالاً منها؛ إلا أنها لم تصمد بدورها أمام هجمات البابليين الذين دمّروها عام ٥٨٦ ق.م، ونقلوا سكّانها إلى بابل وهو ما عُرف بالسبي البابلي.

وعلى الرغم من تعدد الأسفار التي تتحدّث عن سبايا المملكة الجنوبية فتشير إلى مواقع استقرارهم في نبور ببابل، كما تشير إلى استجابة نفر منهم لدعوة ملوك فارس لمن يشاء منهم العودة إلى القدس وبناء المعبد، إلا أننا لا نجد في العهد القديم ما يشير إلى الأسباط العشرة من سبايا المملكة الشمالية، إذ تصمت أسفاره عن سرد أخبارهم أو تتبع أحوالهم في تلك الأراضي الجديدة التي ذهبوا إليها؛ يستثنى من ذلك ما يرد من إشارة مبهمة غير مباشرة في سفر إرميا (٣٤ / ١٤) عن عودتهم في عصره.

أدى هذا الصمت إلى إثارة تساؤلات عدة حول الأسباط العشرة المفقودين، دار معظمها عن وضع افتراضات أخرى حول مصيرهم والمكان الذي تم سبيهم إليه، وما إذا كانوا قد كوَّنوا طوائف يهودية منفصلة؛ حيث ذهبوا واستقروا على غرار ما حدث لسبطي يهوذا وبنيامين، أم أنهم اندمجوا مع سكان المناطق التي ذهبوا إليها، وهل يعني هذا أنهم سوف يظهرون يوماً ما لينضموا إلى السبطين الآخرين أم أن ذلك أمرٌ مستحيلٌ؟ وهي تساؤلات اختلفت حولها آراء مفسري العهد القديم وأدباء اليهود في العصور الوسطى فيما سنعرض له بإيجاز في السطور التالية:

بداية نشير هنا إلى ندرة الحديث عن الأسباط العشرة في أسفار العهد القديم؛ فهي تنحصر في فقرتين: أولاهما تلك الفقرة الواردة في سفر الملوك الثاني ١٧/ ٦ والتي تحدد المكان الذي تم نقلهم إليه، فتقول: **«في السنة التاسعة لهوشع أخذ ملك آشور السامرة وسبى إسرائيل وأسكنهم في حلح وخابور وجوزان وفي مدن مادي»**.

أما الفقرة الأخرى، فهي تلك الواردة في سفر أخبار الأيام الأول ٥/ ٢٦، وتضيف إلى المناطق سالفة الذكر منطقة أخرى هي «هارا».

ومن الفقرتين سالفتي الذكر نعرف أن الأسباط العشرة استقروا في «مادي» الواقع في آسيا الصغرى، إلا أن مفسري العهد القديم وربانيي العصور الوسطى وضعوا احتمالات أخرى لمواقع سُكنى تلك الأسباط، وبالتالي افترضوا أنهم سيعودون منها.

يشير التلمود البابلي إلى ذلك في قول الرباني يهودا نقلاً عن الرباني سيمون قائلاً:

«لم يُنقل الأسباط العشرة إلى نفس المكان الذي سُبي إليه سبطا يهوذا وبنيامين، بل سُبي الأسباط العشرة إلى ما وراء نهر سمباتيون[1]، أما يهوذا وبنيامين فمشتتون في أنحاء متفرقة»[2].

وجاء في التلمود الأورشليمي أن كلاً من الرباني برحيا، والرباني حلبو قد نقلا عن الرباني شمعون بن نحمان قوله:

**«تم سبي إسرائيل إلى ثلاثة مواضع أحدها أمام نهر سمباتيون، وآخر أمام حدود أنتيوخيا، وثالث نزل عليهم السحاب وغطاهم، وحينما يعودون سيعودون من مناطق السبي الثلاثة»**[3].

بينما يرى الرباني زوطا أن **«الأسباط العشرة سُبيوا إلى إفريقيا»**[4].

أما الموضوع الذي شغل حيِّزاً أكبر في ما يتعلق بالأسباط المفقودين، فقد دار حول احتمالات عودة الأسباط العشرة يوماً ما لينضموا لأولئك العائدين من سبايا بابل أي: بعض من سبطي يهوذا وبنيامين.

وبصفة عامة يمكننا أن نميِّز بين اتجاهين متعارضين حول هذه النقطة. يرى الأول استحالة عودة الأسباط العشرة، وهو ينقسم في ذلك إلى رأيين:

يقول أحدهما: إن عودة الأسباط الاثني عشر كافة قد اكتملت بالفعل، وبالتالي يجب على بني إسرائيل اتباع التقاليد التي كانت قد توقفت انتظاراً لاكتمال العودة، وهو ما عبر عنه النبي إرميا (١٤/٣٤) بدعوته إلى ضرورة اتباع سنة اليوبيل[٥]، مرة أخرى وهو تقليد كانوا قد توقفوا عن اتباعه إلى أن تتم عودة كل سبط إلى عشيرته قائلاً:

**«هكذا قال الرب إله إسرائيل: أنا قطعت عهداً مع آبائكم يوم أخرجتكم من أرض مصر من بيت العبودية قائلاً: في نهاية سبع سنين تطلقون كل واحد أخاه العبراني الذي بيع لك وخدمك ست سنين، فتطلقه حراً من عندك، ولكن لم يسمع آباؤكم ولا أملوا آذانهم، وقد رجعتم أنتم اليوم وفعلتم ما هو مستقيم في عيني منادين بعتق كل واحد إلى صاحبه، وقطعتم عهداً أمامي في البيت الذي دعي باسمي»**.

أما الفقرة الثانية، فقد وردت في التلمود وتكشف عن رأي الرباني عقيبا، وهو رأي ينفرد به بين ربانيي التلمود؛ إذ ينفي احتمال عودة الأسباط العشرة أو ظهورهم مرة أخرى ويجاهر بذلك قائلاً:

**«لن تعود الأسباط العشرة في المستقبل، فقد ورد في سفر التثنية: واستأصلهم الرب من أرضهم بغضب وسخط وألقاهم على أرض أخرى كما هو في هذا اليوم»**[٦].

ويشرح الربّاني عقيبا ذلك في قوله: **«كما أن النهار يذهب ولا يعود، فهم أيضاً ـ أي: الأسباط العشرة ـ يذهبون ولا يعودن»**[٧].

وفي موضع آخر، أكد الربّاني عقيبا رأيه هذا، وذلك عند تفسيره للفقرات الواردة في سفر اللاويين (٢٦/ ٣٨) التي تقول: **«فتهلكون بين الشعوب»** قائلاً: إن المقصود هنا **«الأسباط العشرة الذين تم سبيهم إلى الأبد»**[٨].

أما الاتجاه الثاني، فهو ما يؤيد الكم الأكبر من الفقرات الواردة في أقوال التلمود وأسفار الأبوكريفا ـ أي: الأسفار التي لم يقبل اليهود بضمها إلى أسفار العهد القديم، وقالوا: بعدم قدسيتها ـ وكذلك تفاسير العصور الوسطى إلى جانب القصص والحكايات التي رويت عنهم آنذاك التي تفترض وجود أولئك الأسباط العشرة وترى أن أبناءها يعيشون في مناطق خاصة بهم، وأنهم احتفظوا بشرائعهم وعاداتهم وبالتالي سوف يعودون يوماً ما لينضموا إلى السبطين الآخرين من سبايا بابل، ويشهدون أحداث آخرة الأيام، وهي الفقرات والأقوال التي تعتمد على وجه خاص على الرؤى التي تبشّر بمجيء المخلّص اليهودي، محققاً سيادة بنى إسرائيل على الكون، ومؤسساً مملكته المسيحانية.

من تلك الأقوال ما يشيع في أسفار الأبوكريفا حول عودة الأسباط العشرة، وأنها تشكل إحدى العلامات التي تبشر بقدوم المسيح اليهودي، منها ما ورد على لسان طوبيا (١/ ١ .٣) في السفر الذي يحمل اسمه بأنه أحد أبناء سبط نفتالي ويشير إلى أنه عائد من السبي[٩].

ويشيع في التلمود أيضاً أقوال الربانيين عن تلك الأسباط، مؤكدين أن أبناءها ما زالوا على قيد الحياة محتفظين بشرائعهم وأنهم سوف يعودون في آخرة الأيام.

كما نجد صدى لذلك في مؤلفات عدة من الفترة الواقعة ما بين القرنين السابع والتاسع الميلاديين، مثل: «رؤى شمعون بريوحيا» وكذلك كتاب زروبابل وجميعها يشير إلى عودة الأسباط العشرة وتجمعهم في «أورشليم» كإحدى العلامات الأساسية التي تبشر بقدوم المسيح، ومجيء المسيح اليهودي وعصر الخلاص.

وقد أدى هذا الاعتقاد القائل: بعودة الأسباط إلى ظهور محاولات للبحث عنهم تفترض أماكن لوجودهم (فقرة سي، ص ٥).

يتضح لنا من الفقرات السابقة وجود رابطة وثيقة بين مفهوم الأسباط العشرة المفقودين ومفهوم آخر ساعد على الاعتقاد في عودتهم يوماً ما، نعني هنا مفهوم «الاعتقاد بمجيء المسيح اليهودي»، وهو المفهوم الذي بزغ في أسفار الأنبياء الذين تنبأوا بمجيء ملك من نسل داود - عُرف بمسيح يهوه - يُنهي حالة الفشل العام التي عمت المملكة بعد موت سليمان، وكان المفهوم يعني في أول نشأته ظهور هذا المخلص في عالم الحاضر الذي يعيشون فيه، ومع مرور الوقت وتحت تأثير مفاهيم أخرى وفدت إلى اليهودية، أرجئ مجيء هذا المسيح إلى فترة بعيدة عن النبوءات التي تبشر بقدومه، كما أشارت فقرات أخرى أيضاً إلى مجيء المخلص في «آخرة الأيام»، ونظراً لما كانت توصف به المملكة التي سيحقق وجودها المسيح المخلص بأوصاف المثالية في كل شيء، فقد أصبحت فكرة عودة الأسباط العشرة من سبايا آشور؛ كي يلحقوا بالعائدين من سبي بابل أحد العناصر الأساسية المكونة للمفهوم الذي كان يطفو على السطح مع الظروف السياسية والاجتماعية. وقد أدّى هذا بدوره إلى إحياء فكرة عودة الأسباط مع عودة هذا المفهوم للظهور[١٠].

ولما كان التراث والتقليد الممثل هنا في بعض فقرات العهد القديم وكتب التفاسير يشير إلى أن بني إسرائيل يتكوَّنون من أبناء يعقوب - الذي دُعِي إسرائيل - الاثني عشر، فإن انقطاع أخبار أولئك الأسباط العشرة، وصمت كافة المصادر عن ذكر أي شيء عنهم طوال هذه الفترة، وعدم مشاركتهم في عودة بعض من أقرانهم من أبناء يهوذا وبنيامين، الأمر الذي يترتب عليه فقدان الكم الأكبر من أنسال بني يعقوب، وبالتالي تخلخل هذه الجماعة من أساسها وفقاً للمفهوم التقليدي لديهم؛ لذلك جاهد حكماء التوارة ومفسّرو

العهد القديم لإعادة تفسير فقرات منه، على أنها تشير إلى أن أبناء الأسباط العشرة ما زالوا موجودين كجماعة مستقلة، وأنهم متمسكون بشرائعهم وممارساتهم الدينية، ثم سعى أولئك الربانيون والمفسرون لتأكيد عودتهم يوماً ما، لينضموا إلى من بقي من سبطي يهوذا وبنيامين، وذلك لاستكمال الأسباط الاثني عشر.

وتكشف الدراسة أيضاً عن تلك العلاقة من التأثير والتأثر بين كل من المفهومَين، إذ ظهر عدد من المغامرين اليهود تحت ظروفٍ سياسية واجتماعية خاصة وذلك في فترات ومناطق عديدة، وادّعى بعضهم أنه المبشر بقدوم المسيح، كما ادّعى بعض آخر أنه هو المسيح نفسه، وكانت تلك الادعاءات مصحوبة دائماً بفكرة عودة الأسباط المفقودين كأحد العناصر التي تبشّر بمجيء المسيح المخلِّص أو أحد الإنجازات التي سيحققها، ما أدّى إلى إحياء تلك العودة، كما أدَّت أيضاً إلى ظهور بعض المحاولات للبحث عن الأسباط العشرة وافتراض وجودهم في أماكن أخرى عديدة، وبحث إمكانية عودتهم منها وذلك على نحو ما سنعرض في النقطة التالية.

## الرحّالة اليهود والأسباط العشرة:

جاء إحياء مفهوم الأسباط العشرة المفقودين في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي على يد إلداد الداني الذي تُنسب إليه أولى المحاولات للبحث عن أولئك الأسباط، كما يرجع إليه فضل السبق في إنشاء فرع أدب الرحلات بين اليهود مؤسّساً على هذا المفهوم.

فقد أثارت الحكايات التي تتحدث عن الأسباط العشرة خيال عدد من اليهود للبحث عنها، وهو ما أنتج معه قصصاً وحكايات تدرج في أدب الرحلات كمجال جديد من مجالات الأدب العبري.

وقد هيّأت ظروف عديدة في فترات متباينة إحياء هذا المفهوم بين اليهود. فقد كانت الحروب الصليبية مصحوبة بمفهوم العصور الألفية التي تعتمد في جزء منها على عنصر عودة الأسباط المفقودين، كما فُسِّرت على أنها أحد التوقعات التي تشير إلى قدوم المسيح وقرب مجيء الخلاص، وقد هيأ ذلك بدوره أيضاً إلى ظهور عدد من اليهود الذين طافوا بين التجمّعات والطوائف اليهودية في مناطق متفرِّقة وبشّروا بقدوم مسيحهم هذا، وادّعى عدد منهم أنه هو المسيح نفسه.

ويعد داود الرائي (منتصف ١٢ م) أحد أولئك المدعين، فقد ظهر في إقليم كردستان، وادّعى أنه مبعوث إلى يهود جزيرة الخزر وأنهم يشكّلون بعضاً من الأسباط المفقودين، وأنه مبعوث الرب إليهم لخلاصهم وقيادتهم إلى القدس، فخرج من كردستان مع بعض الأتباع لتنفيذ خطته؛ إلا أن السلطات الرسمية أحبطت محاولته وقد حاك أتباعه أساطير حوله بعد أن مات [11].

وكتب بنيامين من توديلا يصف رحلاته التي بدأها من جنوب فرنسا في منتصف ١٢ م وتجوّل في جنوب الأندلس، وجزر اليونان، وتركيا، وبلاد الشام، وفلسطين، ومصر، وقدَّم وصفاً لبعض المدن التي تجول فيها. وقد أثبتت الدراسات التي عنيت بكتابات بنيامين من توديلا أنه لم يقم بهذه الجولات، بل استقى معلوماته من كتب رحالة سبقوه[١٢].

وزعم داود الراؤبيني (النصف الأول ١٦ م) أنه أحد أبناء الأسباط العشرة المفقودين، وأن أخاه ملك علي البعض منهم وأن مملكته تقع في منطقة تدعى حابور. روى داود الراؤبيني في المذكرات التي تتضمن رحلاته أنه خرج من هذه المملكة المزعومة إلى أوروبا ماراً بالحبشة، والسودان ومصر، وادّعى لدى بابا روما وملك البرتغال أنه المسيح المنتظر، ولكن سرعان ما رجع عن هذا بعد أن طاردته السلطات[١٣].

وسجّل آرون هاليفي (النصف الاول ١٧م) رحلاته في طريقه للبحث عن الأسباط، فأبحر من الإسكندرية إلى سالونيكا ثم شبه الجزيرة العربية، ادّعى آرون أنه ذهب إلى حيث تعيش بعض من تلك الأسباط خلف نهر سمباتيون وقدَّم وصفاً للمناطق التي تجول فيها لكنه وصف لا يخلو من مغالطات، ويخلط فيه بين الخيال وبعض من الواقع. فقد أثبتت الدراسة أن آرون يعتمد على ما ورد عن الأسباط العشرة في التلمود وتفاسير العهد القديم التى تقول: إن الأسباط المفقودين انتقلوا ليعيشوا حول نهر سمباتيون وهو اسم لنهر غير معروف ورد ذكره في المصادر اليهودية فقط تصفه بضرب من الخيال، وتختلف أوصافه من مصدر لآخر[١٤].

واكب أدب الرحلات عند اليهود وارتباطه بمفهوم الأسباط العشرة اكتشافات العالم الجديد، فقد خرج علينا منسي بن يسرائيل ( في النصف الثاني ١٧م) بادعاء جديد يقول: إن أصل سكان جزر الهند الغربية - أي أمريكا الشمالية - هم اليهود وأنهم هاجروا إليها منذ زمن، وسعى إلى إقناع بريطانيا لمد يد العون والمساعدة لهم، لكن مساعيه لم تلق صدى لدى السلطات الرسمية هناك[١٥].

أما إلداد الداني، فقد اتخذت القصص التي تتضمن مغامراته بحثاً عن الأسباط العشرة المفقودين منحىً خاصاً، وهو ما سوف نتناوله في القسم الثاني من الدراسة هنا بشيء من الإسهاب.

## ثانياً: الأسباط العشرة في رحلات إلداد الداني

### إلداد الداني

لا نعرف الكثير عن حياة إلداد الداني، كما أن شخصيته يكتنفها غموض نابع من ندرة المصادر التي يمكن الاعتماد عليها عند محاولة استقاء معلومات عنه وعن

رحلاته، ثم عن الفترة التي سبقت محاولاته للبحث عن الأسباط العشرة المفقودين، ومتى كان ذلك ومن أي مكان بدأ رحلاته، وهل عمد إلى ذلك عمداً أم جاء من قبيل الصدفة، وكيف كان يتنقل من مكان لآخر ثم ما هو مسار رحلاته وما إذا كان قد زار حقاً تلك المناطق التي ذكرها في قصصه، أم أنه سمع عنها وأكمل الصورة من خياله ...؟ إلى غير ذلك مما لا نجد له إجابة حتى الآن.

ويرجع السبب في ذلك الغموض الذي يحيط بإلداد ورحلاته إلى أن جميع المعلومات الواردة عنه مستقاة من ثنايا قصصه المتضمّنة تلك الرحلات، وهي قصص تتعدد نسخها وتختلف فيما بينها وتتراوح أحياناً بين إسهاب وإيجاز.

عرَّف إلداد نفسه في إحدى قصصه التي رواها عنه يهودي من القيروان بأنه **«رجل تقي وأنه من أسرة هليل يرجع نسبه إلى دان ابن يعقوب عليه السلام»**[١٦] .

من هنا نعرف أن إلداد من سبط دان لذلك يتخذ منه لقباً له، كما ذكر في إحدى قصصه أيضاً أنه من بلدة «الحويلة» التي يصفها أحياناً بـ «الحويلة العتيقة» وأحياناً بـ «الحويلة العامرة بالذهب»، وأنها تقع خلف أنهار كوش. وإلداد يعتمد في وصف مدينة الحويلة على ما هو وارد عنها في أسفار العهد القديم، إذ يشير سفر التكوين (١١/٢) إلى منطقة «الحويلة حيث الذهب». كما يعتمد في ذلك أيضاً على ما ورد في سفر أشعيا (١/١٨) من وجود جماعة من بني إسرائيل تقيم في المنطقة الواقعة عبر أنهار كوش.

وقد أورد إلداد وصفاً لحياة أسباط بني إسرائيل العشرة في قصص رحلاته، كما حدَّد مناطق إقامتهم، وحكى عن إحدى المغامرات التي تعرّض لها أثناء ذلك، على نحو ما سنعرض لنماذج منها مع التعليق عليها في الصفحات التالية:

### سبط لاوي في قصص إلداد الداني

خصّص إلداد إحدى قصصه لوصف حياة أبناء سبط واحد فقط، هو سبط اللاويين الذين عرفوا أيضاً بأبناء موسى .

ويبدو أن السبب الذي دعا إلداد لهذا يرجع إلى ما يحظى به أبناء هذا السبط من مكانه خاصة بين أسباط بني إسرائيل، فقد تم اختيارهم للقيام بأعمال تتعلق بالطقوس والعبادة خُصصت لهم وحدهم، وتتحدد في الإشراف على الأمور الدينية والكهنوتية[١٧].

يرى إلداد الداني أن اللاويين - أبناء موسى - قد اعتزلوا في مكان حصين يهيئ لهم عبادة الرب ( يهوه) بعيداً عن عبادات وديانات الشعوب الأخرى كافة، ويحكي قصة وصولهم إلى ذلك المكان الذي يحيط به نهر سمباتيون ويصف منهاج حياتهم، فيشير إلى أنهم أخلصوا لربهم العبادة ( يهوه)، وفي سبيل ذلك تفتق ذهنهم عن فكرة تحول

دون الاشتراك في الترنيم والإنشاد لآلهة الشعوب الذين يقيمون بينهم «**فقطعوا أصابع أيديهم كي لا يرنموا على القيثارات**».

ولا تخلو قصص إلداد عن سبط لاوي من سرد معجزات وخوارق، فهو يصف مسيرة السبط بضرب من الخيال للوصول إلى تلك المنطقة المنعزلة، فزعم أنهم ساروا ليلاً وأثناء ذلك «**نزل عليهم السحاب وعلى نسائهم وبناتهم وأضاء لهم الرب المبارك عمود نار وقاد مسيرتهم طوال الليل حتى مطلع الفجر، ثم جعلهم يستريحون على شاطئ البحر. وبمجرد أن أشرقت الشمس اختفى السحاب وعمود النار وشق الرب المقدَّس أمامهم مجرى نهر يُسمَّى سمباتيون ثم أغلقه بعد ذلك كي لا يستطيع أي امرئ اجتيازه إليهم**».

ويصف إلداد المنطقة التي استقر فيها هذا السبط بأنها أراض منعزلة، شاسعة الاتساع، تحيط بها المياه من كل مكان «**فقد أوصل الرب المبارك مياه النهر ثم أغلقه أمامهم**». أما محيط النهر، فيبلغ مائتي ذراع وهو مليء بالرمال والحجارة ويهتز اهتزازة عظيمة تبلغ مساحتها مسيرة نصف يوم. وتستمر الرمال والحجارة في التدفق ستة أيام ثم تهدأ يوم السبت، ثم تشتعل النيران من جانب النهر منذ دخول السبت حتى غروب يوم السبت، وتضطرم النيران على مدى مسافة بعيدة وتشتعل النيران في كل ما ينمو حول النهر حتى تكتسح الأرض كلها، فلا يستطيع أي امرئ الوصول إليهم.

ويعيش سبط لاوي حول النهر حياة تدور في فلك التعاليم اليهودية، فكل ما هو حولهم طاهر ونقي بما في ذلك أنواع الحيوانات والطيور: «**فلا تعيش بينهم بهيمة أو حيوان نجس، ولديهم أغنام كثيرة وفي أرضهم ستة ينابيع ماء تتجمَّع جميعها في بحيرة واحدة يروون منها أرضهم. وفي نفس البحيرة تتوافر كل أنواع الأسماك بأعداد كبيرة، وعلى حافة الينابيع وعلى البحيرة تنتشر كل أنواع الطيور الطاهرة ...وهم يزرعون نبتة واحدة ثم يحصدون مائة وكانوا حكماء أتقياء ومقدَّسين لا يحلفون كذباً، ويعمِّرون مائة وعشرين سنة، ولا يموت الأبناء في حياة آبائهم ويرون أنسالهم حتى الجيل الثالث والرابع**».

«**يبنون البيوت بأنفسهم ويحصدون ويزرعون ذلك؛ لأنه لا يوجد بينهم عبيد ولا إماء ولا يغلقون بيوتهم ليلاً ويسير الصبي الصغير مع بهيمته عدة أيام دون أن يخشى قطَّاع الطرق أو أي سوء، ذلك لأنهم مقدَّسون ولا يزالون متمسِّكين بقدسية موسى عليه السلام؛ لذلك فقد أعطاهم الرب المبارك كل هذه النعم واصطفاهم. هم لا يرون أي إنسان كما لا يراهم أي إنسان أيضاً، إلا أربعة أسباط فقط هم: نفتالي ودان وجاد وآشير الذين يقيمون في الغرب من نهر كوش**»[١٨].

والملاحظ من الوصف السابق لحياة سبط لاوي حول نهر سمباتيون أن إلداد يبني قصته على عناصر مستقاة مما روي عن سبط لاوي من حكايات موروثة؛ سواء ما روي منها عن مرحلة الخروج من مصر وموقفهم من عبادة العجل، وأسباب اختيار الرب لهم وتفضيلهم عن غيرهم من أسباط أخرى أو ما هو وارد عنهم في التلمود وكتب التفاسير. كما يذكرنا بالمعجزات التي يرويها سفر الخروج عن بني إسرائيل وخروجهم من مصر مع موسى عليه السلام[١٩].

إلى جانب ذلك، تتفق أوصاف نهر سمباتيون في قصة إلداد الداني مع ما هو وارد عنه في الحكايات الموروثة في كتب التفاسير في جوانب عدة وتختلف في جوانب أخرى كما أشرنا، إلا أن نهر سمباتيون يفقد إحدى خصائصه التي تنسب للنهر خاصية الراحة يوم السبت، وهي الخاصية التي يدَّعون أنه يستمد منها اسمه.

والملاحظ هنا أن إلداد يصف حياة سبط اللاويين بالبساطة، ويحرص على الابتعاد عن ذكر أي نوع من الثروات المادية، فنوع الحياة هنا أشبه باليوطوبيا والمثالية التي نجدها في ما هو وارد عن عصر المملكة المسيحانية في آخر الأيام، وفقاً لما هو وارد في فقرات عديدة من العهد القديم والتلمود وكتب التفاسير.

ويلاحظ أنه في نهاية القصة أشار إلداد في جملة مقتضبة إلى أن سبط لاوي منعزلون عن العالم بأسره، فهم: **«لا يرون أي إنسان كما لا يراهم أي إنسان أيضاً، إلا أربعة أسباط فقط هم: نفتالي ودان وجاد وأشير الذين يقيمون في الغرب من نهر كوش»**[٢٠].

وهي جملة تهدف إلى إيجاد رابطة بين اللاويين المقيمين على نهر سمباتيون وغيرهم من أبناء أسباط أخرى، إلا أنها تبدو رابطة واهية، بل إنها تضفي غموضاً على القصة؛ إذ إن إلداد لا يوضح لنا كيف يتصل أبناء الأسباط الأربعة الذين أشار إليهم مع أبناء موسى؛ رغم ما يختص به النهر من سمات تؤدي إلى استحالة الوصول إليهم.

وينطبق الشيء نفسه على الموقع الذي حدده إلداد لسكنى سبط اللاويين واصفاً إياه بأنه في مكان منعزل، فهو لم يوضح لنا كيف استطاع الاتصال بهم والوصول إلى حيث يقيمون؟ وكيف تعرَّف على مظاهر حياتهم على ضفاف هذا النهر رغم تلك الصعوبات التي تجعل اختراق «سمباتيون» أمراً مستحيلاً.

إن ما سبق يوضح لنا أن قصة إلداد عن اللاويين المقيمين على ضفاف نهر سمباتيون هي مجرَّد حكاية من صنع خياله، وإن كان يستمد وجودها مما روي عن النهر من حكايات خرافية في مصادر سالفة كما أوضحنا.

ويجدر بنا في ختام تعليقنا على حديث إلداد الداني عن سبط لاوي، أن نشير هنا إلى أنه وفقاً لما ورد عن اللاويين في العهد القديم إلى جانب الموروث اليهودي السائد وهو

أن أبناء سبط لاوي هم المكلَّفون بالإشراف على إقامة الشرائع وتنفيذ الأحكام وكل ما يتعلَّق بأمور الكهانة، وغيرها من الأمور الدينية بين جميع قبائل بني إسرائيل. وبناء على ذلك لم يتم تخصيص أرض خاصة بهم على نحو ما حدث مع باقي الأسباط الأخرى وفقاً لما هو وارد في سفر يشوع، الأمر الذي يحتم انتشارهم بين جميع القبائل، وعدم العزلة والسكنى في مناطق خاصة بهم. ولا ندري كيف سقط إلداد في هذا الخطأ في حديثه عن سبط لاوي من أبناء موسى.

خصص إلداد الداني جزءاً من قصصه لسبط دان فيقول: إن هذا السبط لم يُسبَ مع من سبي من الأسباط العشرة إلى آشور، بل إنهم هاجروا طوعاً إلى أرض كوش - الحبشة - ويرجع سبب ذلك إلى بداية انقسام مملكة سليمان نتيجة للتمرّد الذي قام به يربعام بن نباط ودعا الأسباط العشرة إلى الانفصال، وأكّده بانفصال ديني عن معبد سليمان في القدس وبنى بيت إيل وبيت دان لممارسة العبادة فيهما، ودعاهم إلى محاربة سبطي يهوذا وبنيامين، كما دعا الأسباط العشرة إلى محاربة سبطي يهوذا وبنيامين، ويستأنف إلداد الداني حكايته قائلاً: «صنع يربعام عجلين ودفع الأسباط العشرة لممارسة الخطيئة وجمعهم لمحاربة إخوانهم، فقال له شيوخ بني إسرائيل: لن تجد بين جميع الأسباط رجالاً أقوياء كأبناء سبط دان، فهم جبَّارون وأقوياء كما يملكون فنون الحرب، ... ولما أصدر لهم أمره بالحرب ردّوا عليه قائلين: ورأس أبينا لا نحارب إخواننا، ولا نريق دماءهم هباء .. وعلى الفور استلوا سيوفهم لمحاربة يربعام إلى أن أنقذهم الرب من إراقة دماء إخوانهم .. ثم أمرهم قادتهم بالهروب إلى مصر ...».

يستأنف إلداد حكايته عن سبط دان، فيخبرنا أنهم أثناء مسيرتهم إلى مصر تشاوروا لتدميرها؛ لكنهم عدلوا عن ذلك وحدث الشيء نفسه مع بلاد آدوم وعمون، واستندوا في هذا إلى فقرات من التوراة، ثم استقر بهم الحال في كوش فقد وجدوها أرضاً خصبة مليئة بالخيرات .. ورحب بهم سكانها فأقاموا معهم سنوات طويلة وازدادت أعدادهم بكثرة، ثم انضم إليهم مجموعة أخرى من الأسباط العشرة المفقودين.

كان ذلك مختصراً لحكاية إلداد عن سبط دان ومنها نعرف أنه أرجع سبب خروج السبط من أرض كنعان بناء على موقف ديني وأخلاقي، زاعماً أنهم رفضوا عبادة العجل كما رفضوا محاربة إخوانهم من سبطي يهوذا وبنيامين، وذلك بناء على الأوامر التي أمرهم بها ملكهم يربعام .. إلى غير ذلك مما يتنافى مع ما هو وارد عن الأسباط العشرة ومن بينهم سبط دان في أسفار العهد القديم.

إلى جانب ذلك حاول إلداد تصوير سبط دان بأنه من أفضل الأسباط، فهو يتميز بقوة عسكرية، ويمتلك قدرات قتالية وشجاعة تفوق أقرانه، هذا فضلاً عما يميِّزهم من سمات أخلاقية إلى جانب تمسكهم بعبادة ربهم (يهوه)، إلى غير ذلك من سمات مثالية أراد بها إلداد تعضيد السبت الذي ينتمي إليه ويحمل اسمه.

## أسباط أرض كوش:

خصّص إلداد جزءاً من قصصه لوصف حياة أربعة من أسباط بنى إسرائيل العشرة المفقودين قال: إنهم يقيمون على أرض كوش وهم: دان ونفتالي وجاد وآشير. ولا يخلو وصف إلداد لحياة أولئك الأسباط الأربعة من الأوصاف المغرقة في المثالية، كما يسعى فيها إلى تأكيد عنصر امتلاكهم لثروة متنوعة، **«فالذهب والفضة يتوافر لديهم بكميات كبيرة كالحجارة، وكذلك لديهم أغنام وحمير ويزرعون ويحصدون ... تقيم تلك القبائل في مناطق شاسعة الاتساع لا يوجد فيها مكان لموضع قدم بشر أو دابة بهيمة، بل كلها حقول وكرامات»**، وهم كثيرو العدد كرمال البحر اختار هؤلاء الأسباط ملكاً عليهم من سبط دان، ويقضي بينهم القاضي عبدون بن ميشال من سبط آشير، .. وحينما ينادي المنادي للحرب نافخاً في البوق يلبّي الجميع النداء، فيقتلون وينهبون ثم يعودون بغنائمهم»[٢١].

يوضح الوصف السالف حرص إلداد على تأكيد ما لدى تلك المجموعة من الأسباط من ثروات متنوعة ووفرة في كل شيء؛ بدءاً من الذهب والفضة، ومروراً بالثروة الحيوانية والزراعية، وانتهاء بالإشارة إلى كثرة أبناء كل سبط ونموهم بأعداد كثيرة.

واستكمالاً لما بدأه إلداد عند حديثه عن سبط دان من تمييز له وإعلاء شأنه عن غيره من أسباط أخرى، حرص إلداد في هذا النص أيضاً على تأكيد أن حاكم الأسباط الأربعة ومن يملك عليهم هو الملك ملكيئيل أحد أبناء سبط دان.

## الأسباط المقيمة في آسيا

ينتقل إلداد للحديث عن مجموعة من أسباط بني إسرائيل الذين يقيمون في آسيا، فيرى أنهم يعيشون في مناطق متفرقة: «فبنو يساكر يقيمون في جبال تهوم التي تقع جنوب بلاد فارس ومادي ... يعيشون في سكينة وهدوء، لا شيطان بينهم ولا مشاكل ولا نكبات يضربون خيامهم على مساحات واسعة، ولديهم قطعان من الماشية بكثرة وجمال وحمير وعبيد .. وهم يتحدَّثون اللغة العبرية واللغة الفارسية.. ولا يقبلون سلطاناً عليهم إلا سلطان الشريعة.

يعسكر بنو زبولون وينصبون خيامهم المصنوعة من شعر الغنم في جبال باران ... وهم يعملون بالتجارة ويتصلون بجيرانهم، ويصلون إلى نهر الفرات. ويقيم سبط رأوبين في الجهة المتابلة لهم خلف جبال باران ويسود بينهم السلام والأخوة والصداقة. أما سبط إفرايم ونصف سبط منسي فهم هناك في جبال نجد بمدينة مكة، حيث يقيم العرب الوثنيون .... هم مقاتلون أشدَّاء؛ المرء منهم بألف ... ويقيم سبط شمعون ونصف سبط منسي في أرض الكلدانين البعيدة على بعد مسيرة ستة أشهر، وهم أكبر عدداً من جميع الأسباط، يجبون حزية من خمسة وعشرين مملكة وعدد قليل من العرب يدفعون لهم الجزية»[٢٢].

يلاحظ من الوصف سالف الذكر أن إلداد يصف حياة هؤلاء الأسباط بنمط حياة البدو الذي كان سائداً بين أسباط بني إسرائيل بعد دخولهم أرض كنعان[٢٣].

فمعظمهم يعيشون حياة متنقلة، والنشاط الأساسي السائد بينهم هو الرعي وتتوافر لديهم من أغنام وثروة حيوانية، كما أنهم يعيشون في خيام وينتقلون من مكان لآخر، وهذا يعني بدوره أنهم لا يقومون بزراعة الأرض ولم يعرفوا حياة الاستقرار وبناء المدن، كما يُكمل الصورة التي رسمها موضحاً أنه «لا يوجد ملك بينهم، بل يحكمهم قاض منهم».

ثم ينتقل إلداد بعد ذلك لسرد عدد من الصفات التي تخص كل سبط وتميِّزه عن غيره.

فبنو يساكر «**يقيمون في جبال تهوم ولديهم ثروات عظيمة من الجمال والحمير، كما أن لديهم عبيداً أيضاً ويعرفون اللغة المقدسة واللغة الفارسية ....، ويعمل بنو زبولون بالتجارة وقد وصلوا في تجارتهم إلى حدود نهر الفرات...**»، ويخصِّص إلداد جبال باران لسكنى سبط رأوبين، لكنه ينتقل بسبط أفرايم ونصف سبط منسي إلى مكان بعيد نسبياً عن أرض فارس ومادي، إذ يقول: إنهم «**يعيشون في جبال نجد بمدينة مكة**».

لكن إلداد بهذا يقع في خطأ جغرافي واضح؛ ذلك لأن مدينة «مكة المكرَّمة» لا تقع في جبال نجد، بل في جبال الحجاز، ويفصل بينها وبين جبال نجد صحراء شاسعة لا تقل عن ألف كيلو متر مربع.

ويلاحظ أيضاً أن إلداد يستخدم كلمة «مديناه» العبرية التي تعني «دولة» بدلاً من كلمة «عير» العبرية التي تعني مدينة، ويبدو هنا أنه استخدم نفس اللفظ العربي خطأ.

والملاحظ أيضاً أن إلداد يحرص على ذكر القوة العسكرية التي يتمتَّع بها أسباط بني إسرائيل، فوصفها هنا أيضاً لكن ذلك جاء من قبيل استكمال الصورة التي يرسمها عن الأسباط المقيمين في آسيا؛ كي يعطي عنها صورة متكاملة البنيان، رغم أن ذلك يوقعه في تناقض مع ما يورده من أوصاف أخرى لها تنفي الحاجة إلى وجود تلك القوة؛ لما أكَّده قبلاً من حالة السلام التي يعيشون فيها قائلاً:

«**والسكينة والهدوء بلا مشاكل أو نكبات**»، **كما أنه لا ينوِّه إلى خروجهم للحرب والقتال ـ كما هو الحال لدى حديثه عن الأسباط المقيمين في أفريقيا، بل يؤكد أنهم لا يملكون** «**أي سلاح إلا سلاح سكينة للذبح**».

أما ما يخص به سبط أفرايم ونصف سبط منسي من أنهم أكبر من جميع

الأسباط، كما يدّعي أن هناك خمساً وعشرين مملكة تدفع لهم الجزية فهو أمر يكتنفه الغموض، إذ لم يشر إلداد هنا إلى اسم أي مملكة منها، وأي شعوب تضم وعلى أي أرض تقع، وينطبق الشيء نفسه على ما يذكره في هذا الشأن عن عدد قليل من العرب» يدفعون الجزية!!

ويبدو أن إلداد هنا قد أراد لمن يبث لهم حديثه من أعضاء الطوائف اليهودية، سواء في القيروان أو من أرسل خطابه المتضمِّن لهذا النص في سفاراد - أسبانيا - أن هناك يهوداً يعيشون حياة ذات سيادة، بل وتدفع لهم الجزية أيضاً بما يعني أنهم يحكمون غيرهم ويسيطرون عليهم.

## مغامرة إلداد الداني بحثاً عن الأسباط العشرة

في مستهل القصص التي يرويها إلداد الداني عن الأسباط العشرة المفقودين يحكي لمستمعيه ما صادفه من مغامرة محفوفة بالمخاطر، وكيف كتب له النجاة منها، فيقول:

«وهكذا توجّهت عبر أنهار كوش، ركبنا أنا ويهودي من سبط آشير في سفينة صغيرة للاتجار مع البحَّارة، وفي منتصف الليل أرسل الرب رياحاً عظيمة جداً أخذت تضرب السفينة حتى حطمتها، وكانت مشيئة الرب أن أتعلّق بلوح من الخشب وحينما رآني رفيقي تعلّق معي في نفس اللوح، وظللنا نعلو ونهبط حتى ألقت بنا الأمواج إلى جماعة من البشر يدعون رومارانوس، وكانوا قوماً من الكوشيين السود طوال القامة لا يضعون شيئاً قط على أجسادهم وكانوا يشبهون الحيوانات ويأكلون لحوم البشر.

وحينما وصلنا إلى بلادهم قبضوا علينا ... وقد لاحظوا أن رفيقي سمين وضخم وممتلئ فذبحوه والتهموه وكان يصرخ قائلاً: «واويلتاه إني أعرف هؤلاء القوم، سوف يأكل الكوشيون لحمي» أما أنا فقد تركوني لأني كنت مريضاً في السفينة وقيدوني بالسلاسل حتى أسمن وأصير ممتلئ الجسم، وأخذوا يقدِّمون لي طعاماً شهياً لكنه محرَّم - وفقاً لما تمليه التشريعات اليهودية - ومن المحظور ولكني لم آكل شيئاً. وكنت أخفي الطعام وكانوا حينما يسألونني إذا ما كنت أكلت فأجيب: نعم أكلت.

بقيت معهم لفترة طويلة إلى أن هيّأ الرب المبارك معجزة لي، إذ هجمت قوة عظيمة من مكان آخر وسبوهم ونهبوهم وذبحوا بعضهم وأخذوني مع السبايا. كان هؤلاء القوم الأشرار من عبدة النار، وكانوا يشعلون ناراً عظيمة كل صباح، يسجدون لها ويعبدونها وبقيت معهم لفترة أربعة أعوام حتى نقلوني إلى مدينة أتسين (الصين)[٢٤].

وهناك اشتراني تاجر من سبط يساكر مقابل اثنين وثلاثين قطعة من الذهب ورجعت معه إلى حيث يقيم السبط في جبال على شاطئ البحر، كان بنو يساكر تحت حكم ميديا وفارس ...»[٢٥].

كانت المغامرة السالفة موضع اهتمام عدد من الباحثين الذين اختلفت نظرتهم إلى

ما يتضمّنه النص من عناصر عديدة ومتباينة، منها ما ينتمي إلى الحكايات الخرافية أو إلى الأدب الشعبي مع الوضع في الحسبان أنها تشير إلى بعض المناطق التي ورد ذكرها في العهد القديم، مثل كوش ومادي وفارس، أو تلك التي لم يرد ذكرها مثل مدينة أتسين «الصين».

فناثان أوزوبيل يدرج المغامرة السالفة ضمن «مجموعة الحكايات التي تُروى عن الأسباط المفقودين والتي - في رأيه - نُسج تاريخها من قماش رقيق من التاريخ الرومانسي، « ويرى أنها - كغيرها من قصص إلداد الداني - **تنتمي إلى الأساطير أكثر منها إلى الحقائق**»[٢٦].

ويتفق عزرائيل شوحيط مع الرأي السالف في إدراج قصص إلداد الداني ضمن حكايات الأجاداه - أي: الحكايات الخرافية الواردة في كتب التفاسير، ويرى أن إلداد استقى مادتها «**من الموروثات والتقليد اليهودي معتمداً في ذلك على بعض الحقائق التي تشير إلى وجود طوائف يهودية في مناطق مختلفة كالحبشة ومملكة الخزر...**» أما السبب وراء اختلاق إلداد لهذه الأسطورة عن الأسباط المفقودين فهو في رأي عزرائيل شوحيط «**بهدف تعضيد روح اليهود المضطهدين، وذلك بالحديث عن وجود أسباط من بني إسرائيل ينعم أبناؤهم بحياة حرّة، كما يهدف إلى إيجاد يوطوبيا يهودية تبعث الحيوية والنشاط بين اليهود**»[٢٧].

أما يوسف دان فيتناول المغامرة السالفة بالدراسة مع غيرها من قصص إلداد الأخرى، من قبيل كونها تشكّل واحدة من القصص العبري في العصور الوسطى المعروفة بمؤلفها.

ومع أن يوسف دان يرجع بعض العناصر الواردة في قصص إلداد الداني عن الأسباط العشرة المفقودين إلى عناصر مستقاة من أساطير أمم أخرى، وهو ما أعرب عنه عند حديثه عن أسطورة نهر سمباتيون، إلا أنه لا يقوم بالشيء نفسه على هذا الجزء من قصص إلداد الداني، ويكتفي بوصفها بقوله: «**تُعدُّ من أولى القصص عن السود آكلي لحوم البشر في الأدب العبري في العصور الوسطى ....، وبها وضع إلداد حجر الأساس للقصص التي تتضمن حديثاً عن العادات الغريبة عند الشعوب الأخرى**»[٢٨].

وفيما يتعلق بالراوي نفسه؛ أي إلداد الداني، فإن يوسف دان يرى أنه هنا يمثل بطل القصة والشخصية المحورية فيها، لكن إلداد مع ذلك حسبما يقول يوسف دان: «**لا ينسج حول نفسه هالة من البطولة الفريدة من نوعها، بل قدَّم نفسه لمستمعيه بأنه تاجر يهودي يقع في أخطار متعاقبة بسبب اشتغاله بالتجارة، يتمسك بتعاليم دينه في أحلك الظروف .... فإلى جانب أنه نجا من الموت بفضل لوح الخشب الذي هيّأه له الرب .... فقد نجا أيضاً من آكلي لحوم البشر بفضل اتباعه لتعاليم الشريعة، وذلك بامتناعه عن أكل الطعام الذي تحرمه الشريعة اليهودية**»[٢٩].

كان ذلك ملخصاً لأهم الآراء التي قيلت حول مغامرة إلداد الداني التي يستهل بها قصصه عن الأسباط العشرة المفقودين؛ إلا أن لنا رأياً آخر حول هذه المغامرة، وهو ما نبحثه بصورة أكثر تفصيلاً في النقطة التالية.

## مغامرات إلداد الداني ورحلات السندباد البحري:

بداية أوضح أن هدف الدراسة في هذا القسم لا يتحدّد في البحث عمّا إذا كان إلداد الداني قد تعرَّض بالفعل لهذه المغامرة؛ إذ إن عناصر القصص الشعبي والحكايات الخرافية واضحة فيها للعيان، كما هو الوضع مع غيرها مما حُكي عن الأسباط العشرة المفقودين، بل أحاول هنا الإجابة عمّا عنَّ لنا من تساؤلات تتحدّد فيما إذا كانت هذه المغامرة من نسج خيال إلداد الداني نسجاً خالصاً، أم أن لها ما يشابهها في آداب أخرى؟ وما مدى هذا التشابه، وهل تدخَّل إلداد في نسيج المغامرة الأصلية بشيء من عندياته في ما نقله؟ ثم ما الأسباب التي دعته إلى هذا، إلى جانب البحث عن الأسباب التي دعته إلى ربط هذه المغامرة بالأسباط العشرة المفقودين وإلى أي مدى نجح في إيجاد هذه الرابطة؟

جاء بحثنا في هذا بناء على خلفية من الفترة الزمنية التي عاش فيها إلداد، وروى منها مغامرته بحثاً عن الأسباط العشرة، والتي تحدّد بالفترة في ما بين ٨٨٠-٩٤٠ م. وذلك إلى جانب أني وضعت في الحسبان أيضاً المنطقة التي تجوَّل فيها والتي تقع ما بين أرض مادي وفارس في الشرق وأسبانيا في الغرب مروراً بمصر والحبشة وشمال أفريقيا، جاء البحث مؤسّساً على القصص والحكايات المشابهة التي ترجع إلى هذه الخلفية الزمنية والمكانية، فكان نتيجة ذلك أنني وجدت عناصر مشتركة عديدة بين مغامرة إلداد الداني ومغامرة السندباد البحري المتضمّنة في قصص ألف ليلة وليلة، وقد رأينا أن نورد أمام القارئ مجموعة العناصر المشتركة بنص الروايتين على النحو التالي:

### العنصر الأول

في مقدِّمة المغامرة يحدِّد الرحَّالة الهدف من رحلته وهو التجارة مع بحَّار من رفاقه.

نعرف هذا من إلداد الداني الذي يستهل سرد رحلاته قائلاً:

**«وهكذا خرجت عبر أنهار كوش وركبنا أنا ويهودي من سبط آشير في سفينة صغيرة للاتجار مع البحارة ....»**[٣٠].

ويشكِّل السبب نفسه أحد الأسباب الشائعة التي كان يخرج من أجلها السندباد البحري في رحلاته.

يحكي السندباد البحري لرفاقه عن ذلك في بداية الرحلة الثالثة فيقول:

«.... **بعد أن جئت من السفرة الثانية وأنا في غاية البسط والانشراح .... واشتاقت نفسي إلى السفر والفرجة وتشوّقت إلى المتجر والكسب والفوائد ...** »[٣١].

ويتكرّر هذا السبب لخروج السندباد لرحلاته في مواضع كثيرة أخرى في مغامراته[٣٢].

## العنصر الثاني

تتحطّم السفينة لتعرُّضها لرياح قوية ولكن بفضلِ الله وعونه ينجو الراوي - ونفر ممن كانوا معه - بأن يتعلّق بأحد ألواح السفينة المحطّمة.

### يقول إلداد الداني

«في منتصف الليل أرسل الرب رياحاً عظيمة جداً تضرب السفينة حتى حطّمتها، وكانت مشيئة الرب أن أتعلق بلوح من الخشب وحينما رآني رفيقي تعلّق في نفس اللوح»[٣٣].

ونجد هذا المشهد في معظم رحلات السندباد البحري، بل يتكرّر أحياناً أكثر من مرة في الرحلة الواحدة.

ففي الرحلة الرابعة يحكي السندباد البحري قائلاً:

«وطاب لنا السفر، ولم نزل على هذه الحالة مدة ليالي وأيام من جزيرة لجزيرة ومن بحر إلى بحر، إلى أن خرجت ريح مختلفة يوماً من الأيام فرمى الرئيس مراسي المركب وأوقفها في وسط البحر خوفاً عليها من الغرق، فبينما نحن على هذه الحالة ندعو ونتضرع إلى الله تعالى، إذ خرج علينا عاصف شديد فوق القلع وقطّعه قطعاً وأغرق الناس وجميع أحمالهم وما معهم من المتاع والأموال، وغرقت أنا بجملة من غرق وعُمت في البحر نصف نهار، وقد تخليت عن نفسي فيسَّر الله تعالى لي قطعة لوح خشب من ألواح المركب فركبتها أنا وجماعة من التجار ....»[٣٤].

## العنصر الثالث

تُكتب النجاة للراوي ومن معه مرة ثانية؛ إذ يلقى هذا اللوح الخشبي إلى جزيرة مهجورة وسط أناس لا يعرفونهم.

### يقول إلداد

«ظللنا نعلو ونهبط حتى ألقت بنا الأمواج إلى جماعة من البشر يدعون رومارانوس .»[٣٥]، وهو ما يحدث للسندباد البحري، إذ يستأنف سرد رحلته الرابعة قائلاً:

« .... **اجتمعنا على بعضنا ـ أي: هو وجماعة التجّار ـ ولم نزل راكبين على ذلك اللوح ونحن**

**نرفس بأرجلنا في البحر والأمواج والريح تساعدنا، فمكثنا على هذه الحالة يوماً وليلة فلما كان ثاني يوم ضحوة نهار ثارت علينا ريح وهاج البحر وقوي الموج والريح، فرمانا الماء على جزيرة ونحن مثل الموتى من شدة السهر والتعب والبرد والجوع والخوف والعطش ...»**[٣٦].

## العنصر الرابع

تتشابه أوصاف سكان تلك الجزيرة المجهولة في كلتا المغامرتين.

### يقول إلداد الداني

« .... وكانوا قوماً من الكوشيين السود طوال القامة لا يضعون شيئاً قط على أجسادهم كانوا يشبهون الحيوانات ...»[٣٧].

ويتشابه هذا مع ما يرويه السندباد البحري في السفرة الثالثة حينما نزل مع رفاقه على جزيرة عرفها بأنها تدعى «وادي القرود»، وهناك يتعرّضون لهجوم القردة التي تستولي على السفينة. وبينما كان السندباد ورفاقه يتجولون فيها باحثين عن مأوى وجدوا قصراً ضخماً به أوان طعام وبقايا عظام كثيرة، فناموا فيه من شدة التعب .... ثم يستأنف السندباد البحري حكايته قائلاً:

«ولم نزل نائمين من ضحوة إلى غروب الشمس، وإذا بالأرض قد ارتجت من تحتنا وسمعنا دوياً من الجو، وقد نزل علينا من أعلى القصر شخص عظيم الخلقة في صفة إنسان، وهو أسود اللون طويل القامة كأنه نخلة عظيمة، له عينان كأنهما شعلتان من نار وله أنياب مثل أنياب الخنازير، وله فم عظيم الخلقة مثل البئر وله مشافر مثل مشافر الجمل مرخية على صدره، وله أذنان كأنهما جرامان مرخيتان على أكتافه، وأظافر يده مثل مخالب السبع، فلما نظرنا على هذه الحالة غبنا عن وجودنا وقوي خوفنا ....»[٣٨].

## العنصر الخامس

يتضح أن سكّان الجزيرة من أكلة لحوم البشر؛ إذ يأكلون أحد الناجين من الغرق لضخامة وامتلاء جسمه بينما ينجو الراوي لضعفه ومرضه.

### يقول إلداد

**« ...هم يشبهون الحيوانات ويأكلون لحوم البشر». وحينما وصلنا إلى بلادهم قبضوا علينا وقد لاحظوا أن رفيقي سمين وضخم وممتلئ فذبحوه والتهموه، بينما كان يصرخ قائلاً: «وايلتاه إني أعرف هؤلاء القوم سوف يأكل الكوشيون لحمي»، أما أنا فقد تركوني لأني كنت مريضاً في السفينة وقيدوني بالسلاسل حتى أسمن وأصير ممتلئ**

الجسم»[٣٩].

ويتعرض السندباد البحري للظروف نفسها أيضاً، إذ يستأنف في قص ما حل به ورفاقه في السفرة الثالثة، حينما نزل عليهم ذلك الرجل من القصر فيقول:

فلما نزل على الأرض جلس قليلاً على المصطبة، ثم إنه قام وجاء عندنا وقبض على يدي من بين أصحابي التجار ورفعني عن الأرض وجسني وقلبني في يده مثل اللقمة الصغيرة، وصار يجسّني مثلما يجسّ الجزّار ذبيحة الغنم، فوجدني ضعيفاً من كثرة القهر هزيلاً من كثرة التعب والسفر، وليس في شيءٍ من اللحم فأطلقني من يده وأخذ واحداً غيري من رفقتي، وقلبه كما قلبني وجسَّه كما جسَّني وأطلقه، ولم يزل يجسّنا ويقلبنا واحداً بعد واحد، إلى أن وصل إلى رئيس المركب التي كنا فيها، وكان رجلاً غليظاً عريض الأكتاف صاحب قوة وشدة، فأعجبه وقبض عليه مثل ما يقبض الجزّار على ذبيحته، ورماه على الأرض ووضع رجله على رقبته فقصف رقبته، وجاء بسيخ طويل فأدخله في حلقه حتى خرج من دبره وأوقد ناراً شديدة وركب عليها ذلك السيخ المشكوك فيه الرئيس، ولم يزل يقلبه على الجمر حتى استوى لحمه وأطلعه من النار ووضعه أمامه وفسخه كما يفسخ الرجل الفرخة، وصار يقطع لحمه بأظافره ويأكل منه، ولم يزل على هذه الحالة حتى أكل لحمه ونهش عظمه ولم يبق منه شيء، ورمى باقي العظام في جنب القصر[٤٠].

## العنصر السادس

يتعرّض الراوي لتجربة مؤلمة أخرى، إذ يقدِّم له أهل الجزيرة أنواعاً من الطعام كي يسمن ويُذبح لكنه يرفض أكله لأنه طعام محرَّم، وهو عند إلداد محرَّم وفقاً لتعاليم الشريعة اليهودية وعند السندباد من النوع الذي يُذهب العقول .... وكان رفض أكل هذا الطعام سبباً في النجاة من الذبح.

**عبر إلداد الداني عن ذلك قائلاً:**

**«.... أما أنا فقد تركوني لأني كنت مريضاً في السفينة وقيدوني بالسلاسل حتى أسمن وأصير ممتلئ الجسم، وأخذوا يقدِّمون لي الطعام اللذيذ المحرَّم، ولكنّي لم آكل شيئاً وكنت أخفي الطعام وكانوا حينما يسألونني إذ ما كنت أكلت فأقول: نعم أكلت ....»[٤١].**

أما السندّباد البحري فقد تعرَّض لتلك التجربة في السفرة الرابعة بعدما ألقى به ـ ورفاقه ـ لوح الخشب إلى الجزيرة التي يسكنها أولئك القوم العراة أكلة البشر، فيقول:

**«.... وقد أحضروا لنا طعاماً لم نعرفه ولا في عمرنا رأينا مثله، فلم تقبله نفسي**

ولم آكل منه شيئاً دون رفقتي. وكانت قلة أكلي منه لطفاً من الله تعالى حتى عشت إلى الآن، فلما أكل أصحابي من ذلك الطعام ذهلت عقولهم وصاروا يأكلون مثل المجانين وتغيّرت أحوالهم، وبعد ذلك أحضروا لهم دهن النارجيل فسقوهم منه ودهنوهم منه، فلما شربوا من ذلك الدهن زاغت أعينهم في وجوههم وصاروا يأكلون من ذلك الطعام بخلاف أكلهم المعتاد. وعند ذلك احترت في أمرهم وصرت أتأسَّف عليهم، وقد صار عندي هم عظيم من شدة الخوف على نفسي من هؤلاء العرايا ....»[٤٢].

## العنصر السابع

يقع الراوي في يد جماعة من عَبَدَة النار، يشير إلداد إلى ذلك قائلاً:

«بقيت معهم ـ أي: أهل الجزيرة من أكلة لحوم البشر ـ لفترة طويلة إلى أن هيّأ الرب المبارك معجزة لي؛ إذ هجمت عليهم قوة عظيمة من مكان آخر وسبوهم ونهبوهم وذبحوا بعضاً منهم وأخذوني مع السبايا، وكان هؤلاء القوم الأشرار من عَبَدَة النار، وكانوا يشعلون ناراً عظيمة كل صباح، يسجدون لها ويعبدونها وبقيت معهم لفترة أربعة أعوام ....»[٤٣].

أما السندباد البحري فيوجز ذلك في كلمة واحدة إذ يقول:

**«.... وقد صار عندي هَم عظيم من شدة الخوف على نفسي من هؤلاء العرايا، فتأملتهم فإذا هم قوم مجوس وملك مدينتهم غول ...»[٤٤]، والمعروف عند العرب أن المجوس هم عَبَدَة النار.**

## العنصر الثامن

يصل الرحّالة في جولته مع جماعة من رفاقه إلى مدينة الصين.

### يقول إلداد

**«.... بقيت معهم أي: مع عَبَدَة النار ـ لفترة أربعة أعوام حتى نقلوني إلى مدينة آنسين»[٤٥].**

ويخبر السندباد مستمعيه عن ذلك في السفرة السابعة، إذ يخرج في رحلته الأخيرة مع جماعة من التجّار ويستأنس بهم .... ثم يقول:

**«.... وسرنا بسلام وعافية قاصدين السفر وقد طابت لنا الريح حتى وصلنا إلى مدينة تسمى مدينة الصين، ونحن في غاية السرور نتحدث مع بعضنا في أمر السفر والمتجر ....»[٤٦].**

## العنصر التاسع:

تأتي نجاة الراوي من عَبَدة النار على يد رجل لا يعرفه يساعده على ذلك.

يقول إلداد:

**«وهناك ـ أي: في تلك المدينة التي أطلق عليها أتسين ـ اشتراني تاجر من سبط يساكر مقابل اثنتين وثلاثين قطعة من الذهب ورجعت معه إلى حيث يعيشون....»**[٤٧].

أما السندباد فيخبرنا عن ذلك في سفرته الرابعة .... فبعد أن رفض الطعام الذي قدَّمه له عَبَدَة النار أصابه ضعف شديد فنسوه وتركوه .... ثم يستأنف الحكاية قائلاً:

«.... إلى أن تحيلت يوماً من الأيام وخرجت ومشيت في تلك الجزيرة وبعدت عن ذلك المكان فرأيت رجلاً راعياً جالساً على شيء مرتفع في وسط البحر فتحققته، فإذا هو الرجل الذي سلموا إليه أصحابي ليرعاهم ومعه شيء كثير من مثلهم، فلما نظرني ذلك الرجل علم أني مالك عقلي ولم يصبني شيء مما أصاب أصحابي، فأشار من بعيد وقال لي: ارجع إلى خلفك وأمشِ في الطريق الذي على يمينك تسلك الطريق السلطانية، فرجعت إلى خلفي كما أشار لي هذا الرجل فنظرت إلى الطريق على يميني فسرت فيها، ولم أزل سائراً وأنا ساعة أجري من الخوف وساعة أمشي على مهلي حتى أخذت راحتي ....»[٤٨].

تقع أحداث تلك المغامرة في أفريقيا، وبتحديدٍ أكثر في منطقة السودان أو الحبشة.

يخبر إلداد مستمعيه بذلك في بداية قصته فيقول:

**«وهكذا توجهت عبر أنهار كوش: ركبنا أنا ويهودي من سبط آشير سفينة صغيرة ....»**[٤٩].

وأرض كوش في جنوب النيل وتقارن بأرض الحبشة، وذلك وفقاً لما ورد في بعض فقرات العهد القديم[٥٠].

وفي رحلات السندباد، كانت السودان هي المسرح الذي شهد أحداث مغامراته في السفرة الرابعة، والتي تشترك مع ما ورد في مغامرة إلداد الداني في عناصر كثيرة على نحو ما أثبتنا.

تخبرنا بذلك شهرزاد عند سردها لحكاية السندباد في الليلة الخامسة والثلاثين من ألف ليلة وليلة. فبعد أن نجا السندباد من «المجوس» وقابل جماعة أخرى في الجزيرة .... **«سألوه عن حاله فحكى لهم جميع ما جرى له وما قاساه من الشدائد فقالوا له: والله هذا أمر عجيب ولكن كيف خلاصك من السودان؟ وكيف مرورك عليهم في هذه الجزيرة وهم خلق كثيرون ولا يسلم منهم ولا يقدر أن يجوز عليهم أحد ....»**[٥١]؟

كانت تلك هي العناصر المشتركة في كلتا المغامرتين، ولا شك في أن المقارنة

السالفة تكشف عمّا بين الروايتين من تطابق سواء ما يتعلق بالعناصر الأساسية أو ما يتعلق بالتفاصيل، وأمر لم أر أنه لم يأت من قبيل الصدفة وخاصة إذا ما وضعنا في الحسبان الزمان والمكان اللذين نبتت فيهما المغامرتان، وهو ما سنشير إليه هنا اعتماداً على الدراسات التي تخصَّصت في هذا المجال.

في ما يتعلق بمغامرة السندباد البحري أثبتت دراسات عديدة؛ سواء ما اهتم بها كمجموعة قصصية قائمة بذاتها، أو ما أدرج منها ضمن الدراسات التي اهتمت بألف ليلة وليلة ككتاب متكامل «أن قصص السندباد تُعدُّ من أقدم نصوص ألف ليلة وليلة ويمكن إرجاعها إلى عصر المنصور؛ أي: القرن الثامن الميلادي» وذلك على نحو ما قال برتن في بحث مسهب حول ألف ليلة وليلة[٥٢].

يضاف إلى ذلك ما أثبته فون هامر في مقال له حول الكتاب نفسه أيضاً عن «وجود نص في كتاب مروج الذهب للمسعودي»[٥٣] يشير إلى أن كتاباً مترجماً عن الفارسية اسمه ألف ليلة وليلة أو ألف ليلة فقط كان معروفاً أيام المسعودي؛ أي: في منتصف القرن الرابع الهجري[٥٤]، وكان معروفاً أنه تُرجم منذ أيام المأمون[٥٤] أو المنصور[٥٥] من بين ما تُرجم في أيامهم من آثار عربية .... وأن كتباً مثله كانت معروفة مثل كتاب السندباد وشمّاس وغيرهما مما نراه مندمجاً في المجموعة التي نعرفها اليوم .... ويرجح فون هامر في آخر مقاله - مستنداً في ذلك إلى النص - أن الكتاب تُرجم أيام المنصور جد الرشيد الذي يلعب هذا الدور الهام في قصصه - أي: قصص ألف ليلة وليلة»[٥٦].

وفي ما يتعلق بإلداد ومغامراته، فقد ظهر إلداد في القيروان في الفترة الواقعة في الثلث الأخير من القرن التاسع الميلادي، ويحدِّد ذلك على نحو التقريب بـ ٨٨٠ م. وذلك بناء على أقدم مصدر يشير إلى هذه المغامرة في الخطاب الذي أرسله يهود طائفة القيروان إلى حكماء بابل؛ للاستنارة برأيهم في ما يتعلق بإمكانيات تصديق ما يرويه إلداد الداني عن الأسباط العشرة.

أما الفترة المرجَّح أن يكون إلداد قد روى فيها قصصه عن الأسباط، وبالتالي مغامرته موضوع البحث فترجع إلى ما بين ٨٨٠ - ٩٤٠ م. وهو الرأي الذي توصّل إليه المهتمّون بقصص إلداد الداني كما أسلفنا.

ويضاف إلى ذلك ما تكشفه قصص المغامرين من أنهما تجولا في حدود أرض واحدة تقريباً.

فالسندباد يخبرنا أنه كان يخرج من موطنه في العراق متجوِّلاً شرقاً وغرباً، فوصل في أقصى الغرب إلى الصين ووصل شرقاً إلى مصر والسودان وتجوَّل فيما بينهما من أراضٍ وجزر عجيبة استغرقت مغامراته السبع [٥٧].

وتقع رحلات إلداد الداني في المنطقة نفسها أيضاً، فقد روى إلداد أنه خرج من كوش ـ الحبشة ـ وقابل الأسباط المقيمين في أرض بابل وتحت حكم الكلدانيين ـ حسبما يقص على مستمعيه كما ذهب إلى شمال أفريقيا سفاراد ـ أسبانيا- ومن المرجّح أن يكون قد مرَّ بمصر والسودان في طريقه هذا، وقابل جماعات من الطوائف اليهودية ممن كانوا يقيمون على تلك الأراضي[٥٨]، كما أشار إلداد أيضاً إشارة عابرة إلى ذهابه إلى «مدينة تدعى أتسين».

ومن الملاحظ هنا أن هناك تشابهاً واضحاً بين لفظ «أتسين» العبري وكلمة «الصين» العربية، وهو أمر دعا بعض الباحثين إلى القول: بأن إلداد قد ذهب إلى «الصين»، بينما شكّك آخرون في ذلك [٥٩]. وإن كان يبدو لنا هنا أن إلداد قد نقل ذلك أيضاً عن السندباد من ضمن ما نقله في هذه المغامرة.

بناء على تلك العناصر المشتركة بين المغامرتين واشتراكهما في الأرض التي نبتتا عليها، ثم ما أشرنا إليه من أبحاث تشير إلى أسبقية مغامرات السندباد البحري التي عُرفت وانتشرت في المنطقة ذاتها قبل ظهور إلداد الداني بنحو قرنين، يمكننا أن نضع احتمالاً بأن يكون إلداد قد سمع بقصص السندباد البحري خلال تجواله في المنطقة ذاتها، ثم نسج على منوالها مغامرة نسبها إلى نفسه، وأنها سبقت مراحل تجواله بحثاً عن الأسباط العشرة[٦٠].

لكن هل نقل إلداد مغامرة السندباد نقلاً حرفياً؟ أم أنه أضفى عليها ملامح من عنده تتناسب مع مستمعيه أو من يهمه أمره؟

وما علاقة هذه المغامرة بالأسباط العشرة الأخرى التي رواها إلداد عنهم؟

يبدو واضحاً أن إلداد يروي مغامراته لأبناء الطوائف اليهودية في البلدان التي تجوّل فيها، وقد عمل على إيجاد آذان صاغية تستمع إليه ويجذبها حديثه إليهم وقصصه التي يكتنفها الغموض، لذلك استعان في سرده له ببعض الموروثات مما هو وارد من مفاهيم وأساطير أدرجت في الأجاده ـ الحكايات الخرافية ـ وربط هذا بصفة أساسية بمفهوم الأسباط العشرة المفقودة، بما يتناسب مع ما رواه عنها في الأساطير القديمة التي تقول: بوجودها في أماكن مختلفة، وصاغ ذلك في قصص تحكي عن رحلاته وتجواله. وهو خلال ذلك قام بإضفاء صبغة يهودية على المغامرات التي استمع إليها ونقلها من غيره، بما يمكن أن نطلق عليه محاولة «تهويد» رحلات السندباد البحري.

يمكن أن نكشف عن محاولات التهويد هذه في ما سعى إليه خلال هذه المغامرة من تأكيد صلاته بيهود آخرين من أبناء أسباط أخر؛ ففي بداية القصة يحرص على ذكر أنه كان بصحبة شخص يهودي آخر، فرفيقه في الرحلة كان «تاجراً من سبط آشير»، كما أن من أنقذه من سبي عَبَدَة النار كان أيضاً تاجراً يهودياً آخر «من سبط يساكر» وافتداه بثمن باهظ.

ويتجلّى ذلك أيضاً بوضوح في الرابطة المصطنعة التي أوجدها في نهاية مغامرته التي وقعت له لينتقل إلى الحديث عن الأسباط العشرة، ففي بداية القصة يعرب إلداد بوضوح عن أن هدفه للخروج عبر أنهار كوش كان للتجارة مع بحارتها .... ثم بعد سرد ما حدث له من مغامرة عجيبة يوجد تلك الرابطة المصطنعة؛ إذ تهيئ له الظروف ذلك التاجر اليهودي من سبط يساكر الذي يصحبه إلى حيث يعيشون، فيبدأ في وصف حياتهم وينتقل بعد ذلك إلى الأسباط المجاورة لهم في آسيا أيضاً.

يُدرج تحت محاولات التهويد أيضاً ما أشار إليه إلداد من تعرضه «للسبي» على يد عَبَدَة النار، وهي تجربة لها أهمية خاصة في مخيلة مستمعيه من أبناء الطوائف اليهودية، ولا ينسى إلداد أيضاً التنويه بدور تاجر سبط يساكر الذي أنقذه من السبي بعد أن افتداه بثمن باهظ بلغ «اثنتين وثلاثين قطعة ذهب».

وتتجلّى أيضاً تلك الصبغة اليهودية التي أضفاها إلداد الداني على المغامرة فيما ذكره عن موقفه من الطعام الذي قدّمه له «أكلة لحوم البشر» لإعداده وتهيئته للذبح، فرغم أنه طعام لذيذ ورغم أنه يحتاج إليه للبقاء على حياته لكنه يرفض المساس به، والسبب الوحيد لهذا الرفض هو أنه مُحَرَّم وفقاً لقوانين الشريعة اليهودية التي تقضي بضرورة أن يكون الطعام «كاشير»، وهي كلمة عبرية تطلق على أنواع المأكولات الخالية من المحرَّمات التي تنص عليها الشرائع الخاصة بذلك؛ وقد هدف من ذلك القول لمستمعيه أن تمسُّكه بالقوانين والشرائع اليهودية حتى وهو في أحلك الظروف كان سبباً في إنقاذ حياته، إذ إن امتناعه عن أكل هذا الطعام أبقى على حالته من المرض والضعف وأنقذها بدوره من براثن وأسنان أكلة لحوم البشر. وقد رأينا أن يوسف دان كان من رأيه أن امتناع إلداد عن الطعام دليل مؤكد على تمسُّك إلداد بيهوديته[٦١].

ولكن هل نجح إلداد الداني في «تهويد» مغامرة السندباد .... ونسبتها إليه؟

إن ما يعلن عنه إلداد صراحة في بداية مغامرته من أنه خرج بهدف التجارة عبر أنهار كوش في أفريقيا، ثم تلك الصدفة التي أوقعته في أحد أبناء سبط يساكر لينقله إلى حيث توجد أسباط آسيا، ما هي إلا رابطة مصطنعة جعلته يتواجد صدفة بين أولئك الأسباط ليصف حياتهم ويوحي لمستمعيه أنه اطلع عليها بنفسه.

بل إن تلك الرابطة التي اصطنعها إلداد لم تحلّ له مشكلة التناقض بين هدف الخروج للرحلة وعلاقة ذلك بالأسباط، بل أنها أوقعته في مشكلة أخرى تظهر عند محاولة رسم خط سير لتتبع المسار الذي سارت فيه رحلات إلداد الداني بحثاً عن تلك الأسباط، وينطبق الشيء نفسه أيضاً على صعوبة تصديق أن يكون إلداد قد وصل في رحلاته إلى الصين.

كان ذلك التناقض وغيره في قصص إلداد الداني وغيره عن الأسباط العشرة، ممّا سبق أن أوضحنا على صفحات الدراسة هو ما يكشف لنا عن زيف ما يدعيه إلداد من أنه قد وصل لمناطق عديدة ومتفرّقة لسكنى وإقامة الأسباط، ويشير على وجه آخر أنها في مجملها قصص تستمد أصولها من أساطير وحكايات ومغامرات، مما كان منتشراً في الأرض التي نبتت عليها.

سواء ما كان مدرجاً في الحكايات الخرافية القديمة التي كانت معروفه لدى الطوائف اليهودية، أو ما هو وارد في تراث الأمم التي عاشت تلك الطوائف اليهودية بينها.

ولما كانت قصص إلداد الداني سبباً في إيجاد هذا الفراغ من أدب الرحلات، والتي وضعت لبنته الأولى، فقد كان هذا البناء كله على مثيلة هذه اللبنة، وذلك على نحو ما عرضنا من نماذج لقصص رحّالة آخرين عن الأسباط العشرة، فجاءت قصص هذا النوع الأدبي في مجملها أقرب إلى الخيال وأقصى بعداً عن الحقيقة.

## الهوامش

[١] - نهر سمباتيون الذي يشير إليه الرباني يهوذا هنا هو نهر لا وجود له على أرض الواقع، يرجع ظهوره إلى التلمود والتفاسير اليهودية، وما انبثق عنهما من حكايات وخرافات رويت في العصور الوسطى. تتعدد أوصاف نهر سمباتيون في هذه المصادر؛ إذ يصفه التلمود قائلاً: «أن المياه تتدفق فيه بشدة محدثة أمواجاً عالية قوية تحمل أحجاراً تلقيها بقوة وعنف شديدين على مدى ستة أيام، وفجأة يهدأ هدوءاً تاماً في يوم السبت ليعود إلى حالته الأولى مع غروب هذا اليوم». وعلى العكس من ذلك يصف المؤرخ اليهودي يوسيفوس الذي عاش في غضون الأول الميلادي ــ نهر سمباتيون بأنه يظل هادئاً طوال أيام الأسبوع حتى يكاد مجراه يجف تماماً ثم فجأة وفي يوم السبت تدفق فيه مياه غزيرة، إلى غير ذلك من أوصاف غريبة تختلف من مصدر لآخر، وهو اختلاف يصل إلى درجة التعارض والتباين من حكاية لأخرى في المصدر نفسه، لكنها تشكل سمات النهر وخصائصه. ولقد كانت الرابطة بين نهر سمباتيون والأسباط العشرة سبباً أساسياً في إضفاء مزيد من الخيال عند الحديث على أي منهما. جاء إحياء أسطورة نهر سمباتيون خلال العصور الوسطى في عدد من الحكايات والقصص التي تُغرق في الخيال، وهي الحكايات التي رواها بعض من الرحالة اليهود ضمن عدة محاولات لمضاهاته بأنهار أخرى في بلدان عدة، كالصين والهند والمنطقة المحيطة ببحر قزوين وشرق إفريقيا ومناطق متفرقة في القارة الأمريكية.

[٢] - ورد ذلك في التلمود البابلي الجزء الذي يحمل عنوان مسيخت سنهدرين، طبعة يعقوب كوهين، فيينا ١٨٧٦، ١١٠.

[٣] - نقلاً عن: يوسف هينمام:أجادوت وتولدوتيهم، كيتر، يروشالايم، بعد عمود ١٠٥.

[٤] - مسيخت سنهدرين، عمود ٧٤.

[٥] - أي: السنة الخمسين بعد سبع من سنوات تعرف في التشريعات اليهودية بسنوات الشميطاه، وينص التشريع الخاص بهذا على الامتناع عن زراعة الأرض، وتحدد السنة الخمسين لعتق العبيد وتحريرهم، كما يتم فيها أيضاً الامتناع عن زراعة الأرض.

[٦] -المصدر نفسه، ص ١١٠.

[٧] - مسيخت سنهدرين، ١١٠ .

[٨] -المصدر نفسه.

[٩] - هناك فقرات أخرى كثيرة تتحدث عن عودة الأسباط العشرة مع ظهور المسيح اليهودي نشير للقليل منها هنا: سفر اليوبيلات: ٨٢/ ١٨ و ١٩، وفي عهود الآباء: عهد يهوذا: ٢٥، وزبولون ١٠، وبنيامين ١٠، وغيرها كثير . وللمزيد عن هذا يمكن مراجعة كتاب: يوسف كلوزنر: هارعيون همسيحي باريتس يسرائيل، دفير، تل أبيب، ١٩٥٤، عمود ٢١٩ – ٢٤٠.

[١٠] - لمزيد من التفاصيل عن هذا المفهوم انظر: منى ناظم: المسيح اليهودي ومفهوم السيادة الإسرائيلية، رسالة دكتوراه منشورة، مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر، أبو ظبي، ١٩٨٦.

[١١] - أبراهام فولك: دافيد هارائين إنسيكلوبيديا هاعيبريت، بيرق جميل، عمود ٨٤١.

[١٢] - روث برتسلاف: بنيامين بن توديلا: هإنسيكلوبيديا هاعيبريت، بيرق تيت، عمود ١٤٤.

[١٣] - شموئيل أتيجر: داود الراؤبيني: هإنسيكلوبيديا هاعيبريت، بيرق يود بيت، عمود ٨٧.

(14) -Nathan Ausubel, A Treasury of Jewish Folklore, Crown Publisher N.Y، 1948، P.526

(15) - Davis, Eli; Travelers and Explorers, Ency. Judica vol. 14, p. 1349.

(16) - كتبي أبراهام عفنشتين، أ، نقلاً عن: هسيبور هاعيبري بيماي هبينايم بيت هوتسأت كيتر، يروشاليم، بعم، عمود ٥٠.

(17) - كتبي أبراهام عفنشتين، أ، نقلاً عن: هسيبور هاعيبري بيماي هبينايم بيت هوتسأت كيتر، يروشاليم، بعد، عمود ٥٠.

(18) - كتبي أبراهام عفنشتين، أ، نقلاً عن: هسيبور هاعيبري بيماي هبينايم، ٥٨، ٥٩ .

(19) - ورد الكثير منها في سفر الخروج ١٣/٢٠_٢٢، و١٤/١٥_٢٩.

(20) - كتبي أبراهام عفنشتين، أ، نقلاً عن: هسيبور هاعيبري بيماي هبينايم، ٥٩.

(21) كتبي أبراهام عفنشتين، أ، نقلاً عن: هسيبور هاعيبري بيماي هبينايم، ٥٦.

(22) - كتبي أبراهام عفنشتين، أ، نقلا عن: هسيبور هاعيبري بيماي هبينايم، ٥٣.

(23) - كما يتضح من سفري الخروج ويشوع.

(24) - انظر: تعليقنا على اسم هذه المدينة على الصفحات التالية من هذه الدراسة.

(25) - أورد يوسف دان نص هذه المغامرة مع قصص إلداد الداني عن بقية الأسباط وذلك في كتابه «هسيبور هاعيبري بيماي هبينايم»، وأشار إلى بعض الاختلافات غير المؤثرة في النص، وردت في نسخ أخرى لرحلات إلداد الداني، أما ناثان أوزوبيل فقد أورد نص المغامرات تباعاً وذلك في كتابه:

A Treasury of Jewish Folklore P. 444 - 448

معتمداً في ذلك على نسخة واحدة فقط من رحلات إلداد الداني، وقد لاحظت عدم وجود اختلافات جوهرية بين النصين، وقد آثرت هنا الاعتماد على النص الذي ورد في كتاب أوزوبيل نظراً لتتابع أحداث المغامرة.

(26) - Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517 – 522.

(27) - عزرائيل شوحيط: إلداد الداني، هانسيكلوبيديا عاعبريت، بيرق جيميل، عمود ٢٤٥.

(28) - يوسف دان: هسيبور عاغبري بيماي هبينايم، عمود ٥٩.

(29) - المصدر نفسه، ص ٥١- ٥٢.

(1) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517.

(30) - ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، المجلد الأول، السفرة الثالثة، ص ١٠٢.

(31) - أنظر: السفرة الرابعة، المرجع السابق، ص١١١، والسفرة الخامسة، ص ١٢٢، والسفرة السادسة، ص ١٢٩، والسفرة السابعة، ص ١٣٥.

(٣٢) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517.

(٣٣) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الرابعة، ص ١١٢، وهو ما يتكرر أيضاً في السفرة الخامسة، ص ١٢٣، والسابعة، ص ١٣٦.

(٣٤) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517.

(٣٥) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الرابعة، ص ١١٢.

(٣٦) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517.

(٣٧) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الثالثة، ص ١٠٤.

(٣٨) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517.

(٣٩) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الثالثة ص ١٠٤، ١٠٥، كما يتكرر مشهد شبيه في السفرة الرابعة، ص ١١٣ – ١١٣.

(٤٠) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517.

(٤١) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الرابعة، ص ١١٢، ١١٣.

(٤٢) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P.518.

(٤٣) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الرابعة، ص ١١٥.

(٤٤) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 518.

(٤٥) – – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة السابعة، ص ١٣٥.

(٤٦) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 518.

(٤٧) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الرابعة، ص ١١٣.

(٤٨) – Nathan Ausubel A Treasury of Jewish Folklore, P. 517.

(٤٩) – وذلك كما ورد في سفر أشعياء ٢٩/١٠، ٢٠/٤، وصفينيا ٣/١٠، وحزقيال ٢٩/١٠، وأرميا ٤٦/٩، وغيرها كثير.

(٥٠) – ألف ليلة وليلة: حكايات السندباد البحري، السفرة الرابعة، ص ١١٤.

(٥١) – أوردت د. سهير القلماوي ملخصاً لهذا البحث في كتابها «ألف ليلة وليلة»، مكتبة الدراسات الأدبية، الكتاب رقم (٦)، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣٠– ٣١. والكتاب ملخص للبحث الذي نالت عليه درجة الدكتوراه، وقدم له د. طه حسين.

(٥٢) – وُلِد في غضون القرن التاسع الميلادي ببغداد، وتوفي فيما بين ٩٥٦ – ٥٦٦م. في الفسطاط.

(٥٣) – أي: في ما بين القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين.

(٥٤) – هو أبو العباس عبد الله المأمون، وُلِد عام ٧٨٦م، وتوفي عام ٨٣٣م، وحكم منذ عام ٨١٣.

(٥٥) – هو محمد بن أبي عامر المنصور، توفي عام ١٠٠٢.

(٥٦)– السابق، ص ٢٦ – ٢٧، وقد عرضت د. سهير القلماوي على صفحات كتابها ٣١ – ٨٠ لآراء باحثين كثيرين كنولدكه، وأتيستروب، وكازانوفا، وماكد .. وغيرهم وجاءت جمعيها حول تأليف الكتاب وزمن كتابته .

(٥٧) – ألف ليله ولية: حكايات السندباد البحري، ص ٨٦ – ١٤١.

(٥٨) – وهو ما أشار إليه كل من ل. رابينوفيتش وش.كراوس، وذكره يوسف دان في مقدمة عرضه لقصص إلداد الداني في كتابه: هسيبور هاعبري بيمي هابينايم، عمود ٥٢.

(٥٩) – أشار إلى ذلك بإسهاب عزرائيل شوحيط في مقالة عن إلداد الداني في دائرة المعارف العبرية: هإنسيكلوبيديا هاعبريت، بيرق جيميل، عمود ٢٤٥.

(٦٠) – كان لرحلات السندباد البحري كغيرها من قصص ألف ليلة وليلة أثر عظيم في خيال أدباء كثيرين على مر العصور، كما أوحت إلى كثير من كتاب الرحلات في الغرب أن يؤلفوا عن رحلاتهم، أو عما يتخيلون من رحلات. وتشير د. سهير القلماوي إلى ذلك قائلة: «.. إن هناك كاتبين إنجليزيين رفعا موضوع الرحلات في قصص السندباد إلى مستوى المواضيع الأدبية العامة بفضل كتابيهما اللذين يعدان أكثر كتب الأدب الإنجليزي ذيوعاً، وهما كتابا «روبنسون كروسو» و» رحلات جاليفر» واللذان لقيا رواجاً عظيماً بين القراء، وشجعا على تأليف كتب صغيرة للصبية عن الرحلات. « ألف ليلة وليلة، ص ٧٤.

(٦١) – يوسف دان: هسيبور هاعبري بيمي هابينايم، عمود ٥٢.

# فلسفة الدلالات الدينية لبعض الأعياد اليهودية

بقلم د. شعبان سلام*



لكل أمة أيام خاصة تمثل جزءاً من تقويمها الديني أو القومي واليهود في بعدهم القومي أو الديني لا يشذون عن هذه القاعدة فقد كانت لهم مناسبات دورية تمثل محطات في تاريخهم وتحولت بالتالي إلى رموز لها فعلها في العقل الجمعي لهذه الجماعة الدينية أو القومية. ومن أهم الأعياد اليهودية: يوم السبت، يوم الغفران، عيد المظال، عيد حنوكة، وعيد البوريم. ولكل من هذه الأيام طقوسها التي تعكس إيحاءاتها الدينية، وهو ما يخصص الدكتور شعبان سلام مقالته للحديث عنه لبيان كيفية تحويل بعض الأعياد الدينية الطقسية إلى مناسبات ذات دلالة سياسية بعد إنشاء الحركة الصهيونية.

* أستاذ الأدب العبري - جامعة المنصورة.

تكثر الأعياد عند اليهود، والقليل منها ما يتعلق بالدين، فمنها ما يتعلق بأحداث تاريخية مرَّت على اليهود، ومنها ما يتعلق بالزراعة والحصاد. ومنها ما يتصل باستطلاع الأهلّة لتحديد أوائل الشهور العبرية، وكذلك بداية العام اليهودي، أو التوبة والتكفير عن الذنوب. ويحدِّثنا سفر اللاويين عن كثير من أعياد اليهود، وعن الطقوس التي يجب على اليهودي اتباعها.

وفي ما يأتي أهم هذه الأعياد، وكيف أنها تراوحت في طقوسها وشعائرها بين الممكن والمستحيل، وعدم تناسب معظمها مع الواقع والحاضر، ما حدا باليهودي إلى الإكثار من الاستثناءات، وعدم التمسّك بشروط احترام يوم السبت. مثلاً - على الرغم من عقوبة الموت المنصوص عليها في الشريعة اليهودية؛ لاستحالة تنفيذها كما يجب في العصر الحالي، وغير ذلك.

## السبت (شبّات):

يوم السبت من الأيام المقدَّسة عند اليهود، التي تجب مراعاة حرمتها مراعاة تامة، فلا يجوز لليهودي الاشتغال فيه، ومن خالف حرمة هذا اليوم ودنّسه بالاشتغال فيه يكون قد ارتكب جرماً عظيماً، ولم يكن عند اليهود خطيئة أعظم من عدم حفظ يوم السبت إلا عبادة الأوثان. والسبت هو «شبّات» في العبرانية، وتعني: الراحة، أو الجلوس بلا عمل.

وقد أمرت الوصية الرابعة بمراعاة حفظ يوم السبت؛ فقد أوصت أسفار موسى بذلك، وحتّمت التفرّغ تماماً عن العمل يوم السبت، وأبرز أنبياء اليهود أهمية الراحة يوم السبت وجعلوه مصدراً للروحانيات.

ولعل تسمية هذا اليوم، بل لعل العادة نفسها قد جاءت من البابليين؛ فقد كان هؤلاء يطلقون على أيام الصوم وأيام الدعاء «شبَتو»[1]. وهو العيد الأسبوعي عند اليهود، ويبدأ من غروب شمس يوم الجمعة إلى غروب شمس يوم السبت. وأهم شعائر هذا اليوم الكف عن أي عمل، وفقاً لأوامر وتعاليم الوصايا العشر في التوراة المنسوبة إلى موسى.

وقد تكرّرت وصية حفظ السبت بألفاظها تقريباً في موضعين من سفر الخروج وفي سفر التثنية:

فتقول أول رواية من روايتي سفر الخروج: اذكر يوم السبت لتقدِّسه، ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك، وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك، لا تصنع عملاً ما، أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمَتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل أبوابك؛ لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها، واستراح في اليوم السابع، لذلك بارك الرب يوم السبت وقدّسه[2].

بينما تقول رواية سفر الخروج الثانية: وكلم الرب موسى قائلاً: وأنت تكلّم بني إسرائيل قائلاً: سبوتي تحفظونها؛ لأنه علامة بيني وبينكم في أجيالكم؛ لتعلموا أني أنا الرب الذي يقدّسكم، فتحفظون السبت؛ لأنه مقدّس لكم، مَن دنسه يُقتَل قتلاً، إن كل من صنع فيه عملاً تُقطَع تلك النفس من بين شعبها، ستة أيام يصنع عملاً، وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدّس للرب، كل من صنع عملاً في يوم السبت يُقتَل قتلاً، فيحفظ بنو إسرائيل السبت ليصنعوا السبت في أجيالهم عهداً أبدياً هو بيني وبين بني إسرائيل علامة إلى الأبد؛ لأنه في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض، وفي اليوم السابع استراح وتنفّس[3].

أما رواية سفر التثنية الخاصة بحفظ السبت فتقول: احفظ يوم السبت لتقدسه كما أوصاك الرب إلهك، ستة أيام تشتغل وتعمل جميع أعمالك، وأما اليوم السابع فسبت للرب إلهك، لا تعمل فيه عملاً ما أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمَتك وثورك وحمارك وكل بهائمك ونزيلك الذي في أبوابك، لكي يستريح عبدك وأمَتك مثلك [4].

بالنظر إلى الروايات التي تتناول وصية حفظ «السبت» وأسباب تقديسه، فإننا نجد أن الحكمة من وراء ذلك أنه «سبت عطلة مقدّس للرب» بعد الانتهاء من تكوين الخليقة في ستة أيام، وأن هذا هو السبب الرئيسي لضرورة تقديسه من جانب اليهود..

على أن هناك حكمة أخرى ناتجة بالضرورة عن تقديس السبت، متعلّقة بالإنسان بالدرجة الأولى، وهي أنه يوم راحة للجميع، فبامتناع الإنسان عن أي عمل يقوم به سوف ينعكس أيضاً على أفراد عائلته وبهائمه وعبيده وإمائه وكل نزلائه الذين في أبوابه، فيستريحون.

أما من ينتهك السبت أو يدّنسه، فإن حكمه هو القتل؛ فقد جاء:... كل من صنع عملاً في يوم السبت يقتل قتلاً...[5].

وجاء الحديث عن طريقة تنفيذ حكم القتل على مَن لا يحفظ السبت في سفر العدد، وهو «الرجم بالحجارة حتى الموت»، بناء على ما جاء في قصة الرجل الذي: وجده بنو إسرائيل في البرِّيَّة يحتطب حطباً يوم السبت، فقدّمه الذين وجدوه يحتطب حطباً إلى موسى وهارون وكل الجماعة، فوضعوه في المحبس؛ لأنه لم يعلن ماذا يفعل به، فقال الرب لموسى: قتلاً يُقتَل الرجل، يرجمه بحجارة كل الجماعة خارج المحلة، فأخرجه كل الجماعة إلى خارج المحلة ورجموه بحجارة، فمات كما أمر الرب موسى[6].

مما سبق ندرك بسهولة أن وصية حفظ السبت لم ترد بتفاصيلها وأحكامها مرة واحدة، بل على مرات في أكثر من سفر: الخروج، العدد، التثنية..

فرواية الخروج تبرّر ذلك؛ بأن الله نفسه استراح في هذا اليوم بعد انتهائه من تكوين الخليقة.

وفي رواية سفر التثنية يبدو أن الحكمة في تقديس يوم السبت هي تمكين الإنسان والحيوان من الراحة بعد أسبوع من العناء، ولا يرتبط ذلك هنا باستراحة الله في اليوم السابع[٧].

وكيف يتصرف اليهود حيال هذا الأمر الصارم؟

تفنن فقهاء اليهود في تفسير أنواع الكف عن العمل يوم السبت، فحرّموا فيه كل ما من شأنه أن يُشعر بالسعي في الرزق أو الانشغال بحرفة أو صناعة أو إنتاج أو بذل جهد في تحقيق هدف معين؛ لذلك حرّموا إيقاد النار يوم السبت، وإن كان أكثرهم قد أباح بقاء النار التي أُشعلت قبل الدخول في السبت، والانتفاع بها يوم السبت نفسه، كأن توقد الأنوار والشموع والأفران ونيران المطابخ والمدافئ بعد ظهر يوم الجمعة لاستخدامها ليلة السبت.

كما يحرم السَّفَر في هذا اليوم: لتحريم ركوب الدواب قديماً، وينطبق التحريم على وسائل المواصلات الحديثة التي تعتمد في حركتها على إيقاد النار. كما يحرم في يوم السبت التعامل بالنقود بأي شكل من الأشكال. كما يحرم في يوم السبت الكتابة؛ لأنها تدخل في مفهوم العمل، وإبرام العقود وما إلى ذلك؛ لذلك يحرص اليهودي المحافظ على السبت على ألا يكون في جيبه عند خروجه من بيته أقلام ولا أوراق ولا نقود ولا كبريت.

كما يحرم عقد الزواج يوم السبت: لاحتياج ذلك إلى الكتابة والتعامل المالي المتعلق بإعداد الزفاف وما إلى ذلك. أما ما يتعلق بالحرب في يوم السبت: فهي محرّمة وفقاً لتعاليم احترام يوم السبت وحفظه.

ولكن أي نوع من الحروب الممنوعة في يوم السبت هذه؟

أفتى الحاخامات أن الحرب التي تحرم يوم السبت هي الحروب الهجومية فقط، وإذا رأوا أن اليهود في خطر اعتُبرَت الحرب دفاعية وجاز حدوثها يوم السبت؛ لذلك يحرص قادة إسرائيل في الوقت الحاضر على إظهار حروبهم - أمام الرأي العام اليهودي والعالمي - بشكل حروب دفاعية؛ حتى يتخلصوا من مشاكل السبت وغيرها من مشاكل الحرب الهجومية؛ كضرورة الحصول على موافقة من المجلس الديني الأعلى لتعبئة مَن يصلحون للقتال[٨].

ويرتبط احترام يوم السبت وحفظه بدعاءين: الأول منهما يستقبلون به السبت ويطلقون عليه لفظ «قدُّوش»، وتعني: التقديس، وهو دعاء يرتّله رب الأسرة احتفالاً بقدوم السبت والأعياد اليهودية الأخرى قبل تناول الطعام، ويردّ عليه الحاضرون بكلمة «آمين».. ودعاء الـ «قدُّوش» جزء أساسي من شعائر السبت عند طوائف عريضة من اليهود مثل: المحافظين والإصلاحيين والمتشدّدين اليهود.

أما الدعاء الثاني: فهو عبارة عن ابتهالات وأدعية احتفالاً بانتهاء شعائر السبت، ويطلقون على هذا الدعاء اسم «هفدالاه»، ومعناها: تمييز؛ لأن هذا الدعاء يميِّز بين اليوم المقدَّس الذي سينتهي، واليوم العادي الذي سيبدأ، ولا يستأنف اليهودي نشاطه العادي إلا بعد تلاوة هذا الدعاء.

ولسنا في حاجة لإعمال العقل لندرك أن الوفاء بقواعد المحافظة على السبت كما وردت في التوراة يُعتبر ضرباً من ضروب المستحيل. وبعبارة أخرى: إن تنفيذ شروط حفظ السبت وفقاً للضوابط الموضوعة له معناه ببساطة التوقف عن الحياة؛ لذلك يتغاضى اليهود عن هذا الشرط أو ذاك لعدم القدرة على تنفيذه على أرض الواقع. وكثُرت لديهم الاستثناءات في ظل ظروف الحياة العصرية المعقَّدة.

كما يختلف اليهود في تنفيذ تعاليم حفظ السبت من مكان لآخر: فالمقاهي في تل أبيب - على سبيل المثال - تفتح أبوابها طوال يوم السبت، بينما تغلق أبوابها تماماً في مدينة القدس. ويُسمح بالمرور والنقل العام - في حيفا مثلاً - كالمعتاد في أي يوم من أيام الأسبوع فيما عدا بلدة «بني باراك» التي تُسدّ فيها جميع الشوارع أمام المرور والنقل العام.

ولو طبّق اليهود عقوبة تدنيس يوم السبت وانتهاكه - ألا وهي الرجم حتى القتل - لكانت المشاكل التي سبّبوها للعالم قد حُلّت.

## يوم الغفران:

و«يوم الغفران» من الأعياد اليهودية ذات الصبغة الدينية، وهو يوم في العام يحاول فيه اليهودي أن يعبد الله، لا كإنسان بل كملاك، والملاك لا يأكل ولا يشرب، ويقضي يومه كله في العبادة وتعظيم الله، فعلى اليهودي أن يعيش هذا اليوم كما تعيش الملائكة في صوم جاد وعبادة دائمة[٩].

ويسمونه «يوم كبُّور»؛ أي «يوم الكفارة»، وهو اليوم العاشر من شهر تشري العبري (تشرين أول / أكتوبر).

وتبدأ شعائر هذا العيد قبيل غروب الشمس من اليوم التاسع من «تشري»، ويستمر إلى ما بعد غروب شمس اليوم التالي، وهي مدة تصل إلى حوالي سبع وعشرين ساعة، يُفرَض فيها على اليهودي الصيام ليلاً ونهاراً، وعدم الاشتغال بأي عمل ما عدا العبادة.

وترجع هذه الشعيرة إلى عصور العبريين الأولى، ومن الأرجح أن الشريعة الموسوية نفسها قد قررت يوماً في السنة لحساب النفس ومراجعتها والندم على ما بدر من المؤمن من الخطايا، والتكفير عنها لا بالصوم فقط؛ بل بالذبائح والصلوات والأموال ورد المظالم إلى أهلها، وطلب الصفح من المعتدَى عليهم.

وكان اسم هذا العيد قديماً «يوم كبُوريم»، وتعني: يوم الكفّارات، ولكن تصادف أن دمر نبوخذ نصّر أورشليم وحرقها ودخلتها جيوشه منتصرة في ذلك اليوم من سنة ٥٨٦ قبل الميلاد، فاقترن ذلك اليوم بتلك الذكرى السياسية الأليمة بالنسبة لليهود، وأصبح عندهم أكبر أيام الحداد[١٠].

وما يدعو إلى الغرابة أن اليهود أخرجوا هذا اليوم من كونه عيداً دينياً كبيراً، إلى جعله حجة ومبرراً لا يقبله العقل لتحويله إلى يوم يعلنون فيه نقضهم للعهود والمواثيق التي قطعوها لغير اليهود، متعللين بما أفتى به فقهاؤهم بأن الداعي إلى ذلك كان إكراه اليهود على تغيير دينهم، وشاع بين عوام اليهود أن يوم الغفران هذا يجوز فيه أكل الديون التي على اليهودي وعدم الوفاء بها، كما يجوز فيه الرجوع في كل وعد أو تعهّد قطعه على نفسه طول السنة، مستندين في ذلك إلى نص من النصوص الآرامية التي يتعبدون بها، والمتعلق بكل النذور والتحريمات والقسم وحلف اليمين... إلخ ، وفهم عوام اليهود من ذلك النص أن النذور ليست نذوراً، والتحريمات ليست تحريمات، والأيمان ليست أيماناً، وانتشر هذا الاتجاه أو الاعتقاد بينهم. ما دفع كثيراً من رجال الدين اليهودي المعاصرين إلى التصدي لهذه البدعة التي استمرأها اليهود، وقال أحدهم: إنه من الخطأ الجسيم أن يفهم اليهود من ذلك النص إمكانية متاحة للإسرائيلي بعدم التمسُّك بما قطعه على نفسه من وعود، فلا يمكن أن يكون هذا النص التعبّدي ملغياً؛ لأنه جاء في الشريعة: إذا نذرْتَ نذراً للرب إلهك فلا تؤخر وفاءه؛ لأن الرب إلهك يطلبه منك فتكون عليك خطية، ولكن إذا امتنعْتَ أن تنذر لا تكون عليك خطية، ما خرج من شفتيك احفظ، واعمل كما نذرت للرب إلهك تبرعاً كما تكلم فمك[١١].

ويُسبق هذا اليوم بتسعة أيام تسمّى «أيام التوبة» (يَمي تْشوبا)، حيث يتطهر اليهودي خلالها تطهيراً يكفل له النقاء خلال العام القادم، وفي اليوم العاشر يوم الصوم والعبادة تكمل طهارة اليهود، ويُغفر لهم ما سبق من سيئاتهم، ويُعَدّون لاستقبال عام جديد[١٢].

### عيد المظال:

أما عيد المظال أو الظُلَل (جمع ظُلَّة)، ويسمى بالعبرية «سُكُوت»، وسمّي بهذا الاسم نسبة إلى المظلة التي يقيمها المُزارع اليهودي في الحقل في موسم الحصاد، والتي تشبه ما نسمّيه في مصر «الخُصّ أو التعريشة».

والأصل في هذا العيد أنه عيد زراعي، كان يُحتفل فيه بتخزين المحصولات الزراعية الغذائية للسنة كلها في فصل الخريف، فكانوا يكدِّسون مؤونتهم من التمر والتين الجاف والزيتون والزبيب والنبيذ؛ ولذلك يسمّونه أيضاً «حَج هاأسيف»؛ أي: عيد الحصاد، أو التخزين بالعبرية.

يبدأ هذا العيد في اليوم الخامس عشر من شهر تشري (تشرين أول / أكتوبر)، ويكون الاحتفال به منذ غروب شمس اليوم الرابع عشر، بحيث تكون هذه ليلة العيد، ومدته التقليدية تسعة أيام، منها سبعة أيام هي عيد الظُلَل، ويومان آخران هما الثاني والعشرون والثالث والعشرون من تشري، ولهما لون آخر من حيث الاحتفال: فاليوم الأول منهما يسمّى « الثامن الختامي» (بالعبرية: شْميني عَتْسيرت )؛ لأنه يختم عيد الظُلَل بأيامه السبعة، بل يختم كل الأعياد المكدّسة في الشهر الأول من السنة العبرية وهو شهر تشري، وأما اليوم الثاني من هذين اليومين الأخيرين فإنه يفتتح دورة مديدة من قراءة التوراة، ولذلك يسمى عيد «فرحة التوراة» (بالعبرية: سِمْحَتْ تُوراه) [١٣]، وهذان اليومان حافلان بالبهجة والرقص والشراب والبخور[١٤].

أما سبعة أيام الظُلَل: فاليومان الأولان منها عيد بكامل مظاهر البهجة والاحتفال، والخمسة الباقية استمرار مخفّف لهما.

والتقليد عند اليهود في هذا العيد أن يقيموا في أكواخ مصنوعة من أغصان الشجر التي لا تحجب عنهم رؤية السماء تماماً، وهذه الأكواخ النباتية (المظلات) لا بد من أن ترجع إلى أعياد زراعية ورعوية بدائية؛ إذ بعد موسم الجفاف الطويل مدة شهور الصيف، ينتظر المزارعون والرعاة بواكير المطر مع الخريف، ويحتفلون بها احتفالاً خاصاً؛ لذلك فإن اليوم السابع والأخير من عيد الظُلل يسمّيه اليهود «اليوم الكبير لطلب النجدة» (وبالعبرية: هُوشَعْنَا رَبَّا)، ويبدو أنها كانت في الأصل صلاة استسقاء عندما يتأخر المطر.

والعرف الذي يتبعه اليهود الآن: أنهم في هذا اليوم يدخلون المعبد لهذه الصلاة وفي يد كل واحد منهم غصن من الأغصان التي تُستخدم في إقامة هذه الظلل، فيضربون على الكراسي بهذه الأغصان حتى تتساقط أوراقها كلها، ويعتقدون أنه مع سقوط الأوراق تسقط عنهم ذنوبهم التي ارتكبوها خلال السنة.

ويكتفي اليهود المقيمون في المناطق الباردة من العالم بالاحتفال بهذا العيد بعمل مظلة صغيرة من السعف أو أغصان الصفصاف، وليس في الهواء الطلق؛ خوفاً من البرد أو من سقوط المطر، فيقيمون هذه المظلة في إحدى الشرفات بالمسكن، ويتناولون فيها وجبات الطعام فقط، ثم ينامون في فراشهم داخل بيوتهم، من قبيل الرمز[١٥].

ويتخذ اليهود من هذه المظلات - بعيداً عن المناسبة الدينية التي ارتبط بها هذا العيد - التي يقيمونها من السعف وأغصان الأشجار وهم في الطريق إلى المعبد، ويقضون بها عدة أيام رمزاً للتاريخ الطويل الذي مرّ بهم وهم في شتات ليس لهم بيوت ثابتة؛ حيث كانت مساكنهم من الأغصان وسعف النخيل، كما أنهم يذهبون إلى المعبد لشكر الرب الذي أنهى عنهم حياة الحل والترحال ومنحهم الاستقرار[١٦].

## عيد حنوكة:

و«عيد التدشين» - أو «حنوكة» بالعبرية - عيد له طبيعة سياسية تاريخية وصهيونية، ويقع في الخامس والعشرين من شهر كسلو العبري (يقابل شهر كانون أول / ديسمبر)، وفيه يتمكّن أطفال اليهود من الاحتفال بعيد يهودي في نفس الفترة التي يحتفل فيها المسيحيون بعيد الميلاد.

وترجع مناسبة هذا العيد إلى سنة ١٦٥ قبل الميلاد، وفي الوقت الذي كانت فلسطين والشام تحت الحكم اليوناني، حاول الحاكم أنتيوخس إبيفانس إرغام اليهود الواقعين تحت حكمه على ترك دينهم واعتناق الوثنية اليونانية، ما دعا الحاخام الأكبر «متاتيا» إلى إعلان المقاومة بمعاونة أحد أبنائه ويُدعى «يهوذا المكابي»، وتمكّنا من تخليص المعبد اليهودي من القوات اليونانية التي أرسلها أنتيوخس إبيفانس إلى سوريا.

وفي الخامس والعشرين من شهر كسلو من تلك السنة أخرج اليهود التماثيل اليونانية من المعبد، وزودوه بمذبح جديد، وأعيد فتحه للشعائر اليهودية، وهذا هو السبب الذي من أجله أطلق اسم «عيد التدشين» على هذا العيد.

ويتميز الاحتفال بهذا العيد بإضاءة الكثير من الشموع والمزيد من الأنوار على مدى أسبوع، كما تدخل في العبادة أناشيد تشيد ببطولات اليهود في تلك الفترة، ويقرأ المثقفون من اليهود السفرين المتعلقين بتاريخ المكابيين في هذه المناسبة، على الرغم من أنهما من النصوص غير القانونية.

وتغتنم الصهيونية هذا العيد، وتعتبره فرصة طيبة للدعاية والحديث عن البطولات اليهودية والإيمان القوي الذي يتميز به اليهود والذي كان السبب المباشر لانتصارهم، فيذكر الحاخام البلجيكي دافيد برمان[١٧] أن الدروس التي يستفيدها اليهودي من هذا العيد هي:

### ١- الإيمان، والقدرات الخارقة التي يمكن أن يصنعها

ويقول في هذا الصدد: إن الحشمونيين اليهود (المكابيين)[١٨] لم يكونوا متمسكين بالدين اليهودي، ولم يكونوا من المتعصّبين له، لكن إيمانهم اشتد عندما رأوا أصنام اليونان في داخل معبدهم. ومنذ ذلك التاريخ بدأ تحليل القتال عند اليهود يوم السبت؛ باعتباره قتالاً دفاعياً.

### ٢- الشجاعة والبسالة..

ويقول دافيد برمان: إن الحشمونيين لم يكونوا محاربين بواسل، لكنهم امتازوا بالشجاعة التي قرنوها بالبراعة السياسية والدبلوماسية عندما تعرضوا للخطر.

## ٣- صعوبة اندماج اليهود..

ويقول أيضاً: إنه لما كانت الحضارة اليونانية تقوم على التسامح والاعتراف بالشخصية اليهودية، فقد سايرها اليهود وأخذوا منها ما يفيدهم ويخدمهم، فضلاً عن احتفاظهم بمميزاتهم الخاصة، ويظهر ذلك بوضوح عندما هب اليهود في وجه اليونانيين عندما أراد أنتيوخس إبيفانس أن يتركوا ديانتهم بالقوة.

وقد كان هذا العيد ملهماً لكثير من الشعراء وكتاب الأدب القصصي والمسرحي الديني من أدباء اليهود في أنحاء العالم، وحظيت شموع الحانوكة وقناديلها باهتمام الفنون التشكيلية.

لكن الجانب الأسوأ هو تحوّل بعض القيم الروحية في اليهودية -على قلتها- إلى قيم تعصبية سياسية وعسكرية مع الصهيونية المعاصرة.

## عيد البوريم:

«عيد البوريم» أو عيد «القُرْعَة»، ويسمّيه العرب «عيد المساخر» لِمَا يحدث فيه من إسراف في احتساء الخمر ولبس الأقنعة والملابس التنكرية، والتقاليد اليهودية الشعبية على طريقة الكرنفال.

ولا علاقة لموسى وشريعته بهذا العيد، بل هو عيد تذكاري متصل بملابسات تمهّد للعودة من السبي البابلي في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو احتفال أقرب إلى السياسة منه إلى، ويدور حول قصة اليهودية «إستير» التي أفرد لها «العهد القديم» - وهو الكتاب المقدّس لليهود - سفراً خاصاً وهو سفر «**إستير**».

يبدأ هذا العيد من ليلة الثالث عشر من شهر آذار، ويكون يوم الثالث عشر من الشهر نفسه صوماً يسمّونه «**صيام إستير**».

آما اليوم الرابع عشر فهو يوم العيد الذي يستمر طوال اليوم، ويسمّونه «**يوم بوريم**»[١٩].

أما اليوم الذي يليه - وهو اليوم الخامس عشر من آذار - فهو يوم الكرنفال والصخب والعربدة و «المساخر»، ويسمّون هذا اليوم «بوريم شوشان» نسبة إلى مدينة «شوشان» أو «سوزة» الإيرانية.

وعلى الرغم من وضوح أن هذا العيد ليس من الأعياد ذات الصبغة الدينية - بل الصبغة التاريخية السياسية - إلا أن كتبة التلمود يقولون: إنه كان معروفاً من قبل منذ يوشع بن نون، لا لشيء إلا لمماثلة ما حدث لليهود في السبي البابلي.

يدور الاحتفال بهذا العيد حول قصة وردت أحداثها في سفر «إستير»، ملخصها أن

ملك الفرس أحشويرش (إكسركسيس عند المؤرخين) له وزير يُدعى «هامان»، وكان هذا الوزير يَكره أحد حكماء اليهود - ويُدعى «مُرْدخاي» - كرهاً شديداً، لدرجة أن أقسم هامان أن يقطع دابر اليهود جميعاً من بلاده، وأجرى هامان القرعة - ومن هنا جاء اسم بوريم - لاختيار اليوم الذي سينفّذ فيه مذبحة اليهود، وأسفرت القرعة عن اعتبار يوم الثالث عشر من آذار موعداً لإبادة اليهود، وأقيمت المشنقة التي سيُعلّق فيها مردخاي، وكان قريباً لإستير الرائعة الجمال، والتي يهيم بها «أحشويرش» عشقاً لدرجة أنه جعل لها في مجلسه، لا يؤخر لها مطلباً، حتى أنها كانت تسمّى «الملكة إستير».

ذهب إليها قريبه مردخاي شاكياً ومستنجداً، فأمرته بأن يجمع كل اليهود الذين في شوشان (وتسمى «سوزة » أيضاً) وأن يصوموا لأجلها فلا يأكلوا ولا يشربوا ثلاثة أيام ليلاً ونهاراً، ثم تدخل على الملك[٢٠].

لبست إستير في اليوم الثالث أفخر الثياب ووقفت في ساحة قصر الملك، وعندما وقع بصر الملك عليها اهتز لها قلبه، فمدّ لإستير صولجان الذهب الذي بيده لها، فتقدمت ولمست الصولجان، وسألها عن بغيتها، حتى لو كانت نصف المملكة فسوف يعطيها لها، فقالت إستير: «إنني أدعو الملك وهامان اليوم إلى وليمة أعددتها»، وجاء الملك وهامان إلى الوليمة.

عاد هامان إلى بيته وهو سعيد، وحدَّث أصدقاءه وزوجته عن مكانته الكبيرة عند الملك، لدرجة أنه كان المدعو الوحيد مع الملك في الوليمة، وأنه مدعو غداً أيضاً، إلا أن الذي يعكِّر صفوه رؤيته لمُرْدخاي اليهودي جالساً بالباب. فقالت له زراش زوجته: «اصنع خشبة بعلو خمسين ذراعاً، واطلب من الملك غداً تعليق مردخاي عليها»، فأعد هامان هذه الخشبة.

ويستمر مردخاي إستير في حبك المؤامرة، والملك يسكر معها، حتى ينتهي الأمر بتعليق هامان على الخشبة التي كان قد أعدها لمردخاي، وفي نفس اليوم الذي كان قد اقترع عليه هامان لإبادة مردخاي ومعه بقية يهود المملكة، سلّم الملك بيت هامان لإستير التي عينت فيه مردخاي وكيلاً، وانقلب يوم الثالث عشر من آذار إلى يوم تسلط فيه اليهود على مبغضيهم، وكان رؤساء جميع الأقاليم والولاة يساعدون اليهود خوفاً من مردخاي الذي كان وضعه آخذاً في العظمة، فضرب اليهود كل أعدائهم وأعملوا فيهم القتل، فقال الملك لإستير: «قد قَتَل اليهود في شوشان العاصمة خمسمائة رجل مع بني هامان العشرة، والآن ماذا تريدين فأقضي لك به؟»، فقالت إستير: «يسمح الملك بأن يفعل اليهود غداً في شوشان مثلما فعلوا اليوم، ويعلقوا بني هامان العشرة على خشبات»، فأمر الملك بذلك، واجتمع اليهود الذين في شوشان في اليوم الرابع عشر من

آذار وقتلوا ثلاثمائة رجل، واجتمع اليهود في المملكة وقتلوا الآلاف من أعدائهم في اليوم الثالث عشر من شهر آذار، واستراحوا في اليوم الرابع عشر وجعلوه يوم وليمة وفرح.

آما اليهود في شوشان فقد اجتمعوا في الثالث عشر والرابع عشر من شهر آذار، واستراحوا في الخامس عشر منه وجعلوه يوم وليمة وفرح؛ لذلك فاليهود الذين يسكنون في مدن غير محصنة يجعلون يوم الرابع عشر من آذار يوم وليمة وفرح.

ومن الملاحظات التي نلمسها في سفر إستير أن لفظ الجلالة (الله) غير مذكور فيه لا على لسان اليهود ولا على لسان الفرس، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة العيد الذي يتميز بالمساخر واحتساء الخمر، الأمر الذي كان من الضروري معه ألاّ يُذكر اسم الله، وخشية أن يختلط ذكر اسم الله مع الصخب غير اللائق من قبل المحتفلين.

وعلى الرغم من الوصف الصحيح لمدينة شوشان من الناحية الجغرافية فإن الواقع التاريخي لهذا السفر يكتنفه الكثير من الغموض، ومن الممكن أن يكون اليهود قد وقعوا تحت وطأة الحكم الفارسي، وأنهم عانوا الكثير من هذا الحكم، ما دفع أحد المؤلفين اليهود إلى اختلاق هذه القصة، وأن إستير لم تكن غير شخصية من نسج الخيال اليهودي، لا يقوم على وجودها أو على نفوذها الواسع في القصر هي ومردخاي أي دليل تاريخي.

وقد استنبط اليهود بعض الدروس المستفادة من عيد البوريم، التي يجب على كل يهودي أن يضعها نصب عينيه، ومنها: إذا كان هناك خطر يهدِّد اليهود، فمن الواجب على كل واحد منهم أن يتدخل في الوقت المناسب.

ومن المغالطات أنهم يقولون: إن أعداء اليهود يتخذون من أي خلاف بينهم وبين بعض أفراد من اليهود ذريعة لكي ينادوا بإبادة اليهود جميعاً، ودليلهم على ذلك أن هامان وزير أحشويرش لم يكن يكره إلا مردخاي فقط، لكنه تعدّاه لمحاولة قتل كل بني ملته.

كما يستشف اليهود من هذه القصة أنه يجب على اليهودي في كل مناسبة يفرح فيها أن يتذكر ويفكر في ما سبقها من آلام.

عيد الفصح:

عيد الفصح أو الفَسْح، بمعنى: الخروج أو المرور أو التخطي، ويوافق أول أيامه الخامس عشر من الشهر الأول من السنة العبرية، وهو شهر نيسان (يوافق شهر أبريل)، ويمتد احتفالهم به سبعة أيام بعد يوم العيد نفسه، فينتهي احتفالهم به في الحادي والعشرين من شهر نيسان، وهو اليوم الذي تذكر توراتهم أن الله أغرق فيه فرعون وجنوده، ونجّى موسى وبني إسرائيل ويسّر لهم الخروج من مصر، ويحتفلون فيه بنجاة موسى وبني إسرائيل من فرعون وقومه وخروجهم من مصر[٢١].

حرص اليهود على أن يكون لهم عيد كبير في الربيع كالأمم الأخرى في العالم، وتتقارب هذه الأعياد في مواعيدها لارتباطها بالربيع، بينما تختلف في مناسباتها التاريخية التي يتخذونها مبرراً للاحتفال بهذا العيد.

ويدّعي اليهود أن الاحتفال بهذا العيد إنما يرتبط في الأساس بفصل الربيع، ودليلهم على ذلك أن الشهر الذي يقع فيه يسمى في التوراة شهر «أبيب»، وهي كلمة عبرية تعني: «ربيع»، ثم حدَث أن توافق خروج بني إسرائيل من مصر مع موسى عليه السلام مع هذا الوقت، فأصبح هذا العيد إحياء - أيضاً - لذكرى نجاة بني إسرائيل من فرعون وخلاصهم من العبودية في مصر، مما جعل بعض علماء اليهود في العصر الوسيط -أمثال سعَذيا الفيومي - يسمونه «الفَسْح»[22]، أي: التخطي والانتقال من الضيق إلى السعة والفرج.

أعطى اليهود هذا العيد عدة أسماء على مر العصور؛ ففضلاً عن اسمه الأصلي وهو «عيد الفصح» الذي يذكّر اليهودي بعدة أشياء، من بينها:

١- مرور ملَك العذاب فوق أرض المصريين ومنازلهم دون المساس باليهود.

٢- انقضاء ومرور فصل الشتاء ليفسح المجال لفصل الربيع.

٣- انتقال اليهود من العبودية في مصر إلى الحرية.

٤- عبور البحر مع موسى عليه السلام[23].

ومن الأسماء التي اكتسبها هذا العيد: اسم «حَج هَمِّصوت» بالعبرية، ومعناه: «عيد الفطير»؛ لأن طقوسه تُلزم اليهود بأكل الخبز فيه بدون ملح وبدون خميرة؛ وذلك لتذكيرهم بأنهم عندما فر آباؤهم من وجه فرعون لم يكن لديهم الوقت لانتظار العجين حتى يخمر، وليكون في خبز الفطير هذا تذكير لليهود بمعيشة البؤس والبداوة.

ومن الأسماء المكتسبة أيضاً: اسم «زْمانْ حيروتِينو» بالعبرية، ويعني: «زمن حُرِّيَّتنَا»، وسبب هذه التسمية خلاص اليهود من نير الفراعنة.

وكذلك تسميته باسم «حَج ها أبيب» بالعبرية، وتعني هذه التسمية: «عيد الربيع»؛ نظراً لحلوله في فصل الربيع.

ومدة هذا العيد ثمانية أيام خارج فلسطين، وأنقصها فقهاء اليهود يوماً لمن يحتفلون به في فلسطين، ومبررهم أن التقويم اليهودي لم يتم تحديده إلا في زمن متأخر جداً بالنسبة لموسى، وخشي المشرعون اليهود من وقوع اختلاف عند بُعد المكان الذي يقيم فيه اليهود بالنسبة لفلسطين، فكانوا يزيدون في الأعياد الكبيرة يوماً من قبيل

الاحتياط، ولكي يتسنّى للحجّاج من خارج فلسطين أن يصلوا إلى الأراضي المقدسة في الموعد المحدّد، وكذلك لعدم التمكن قديماً من الإبلاغ عن رؤية هلال أول الشهر؛ لأن الشهور اليهودية - كما هو معروف - شهور قمرية.

تبدأ طقوس هذا العيد في الرابع عشر من شهر نيسان، وهو اليوم الذي يسمونه «ليلة التفتيش عن الخميرة»؛ ليتأكد اليهودي من أنه لا توجد في بيته أية خميرة تصلح للخبز، واليومان الأول والثاني وكذلك اليومان السابع والثامن من أهم أيام العيد، بينما الأيام الأربعة الوسطى أقل أهمية؛ إذ يَلْزَم فيها أكل خبز الفطير فقط، ولا تقترن بطقوس احتفالية كبيرة، ويجوز قطع الإجازة خلالها إذا لزم الأمر؛ لذلك جرى العرف عند اليهود على تسمية هذه الأيام الأربعة الوسطى «حُول هَمّوعيد»، وتعني «الانفكاك من العيد»، أو فك الإحرام عنه، أو وصفه بأنه «عيد صغير»، بينما اليومان الأولان واليومان الأخيران تؤلف «العيد الكبير» [٢٤].

تكون طقوس الاحتفال في مساء اليومين الأولين حول أمرين، هما: مائدة الفصح، وحكاية الفصح. أما مائدة الفصح: فهي منضدة أمامها مقعد مستطيل يسمح بالاتكاء عليه، وهو مخصّص ليضطجع عليه كبير العائلة متكئاً على ذراعه الأيسر، وتوضع أمامه ثلاثة أرغفة من خبز الفطير بجانبها قطعة من العظم يحيط به بعض اللحم المشوي من الغنم وحزمة من النباتات مرة المذاق، مع شيء من الفاكهة المهروسة والمنقوعة في النبيذ، وكأس من الماء المالح أو المخلوط بالخل. ويفسر علماؤهم كل هذا بأنه من أنواع المأكولات الكريهة على النفس التي كان أسلافهم يأكلونها أثناء فرارهم في الصحراء.

ويبدأ رئيس العائلة بتذوق طرف من كل صنف، ثم يشترك معه بقية أفراد العائلة في ذلك، ويجب شرب أربعة أقداح من النبيذ مع تلك الوجبة، ووضع قدح خامس فيه قدرٍ من النبيذ مخصّص للنبي إيليا عندما ينزل من السماء معلناً اقتراب مجيء المسيح المخلص وفقا لمعتقدهم، ثم يبدأ رئيس العائلة في سرد قصة الفصح، وهي أسطورة تحكي ما حدث لبني إسرائيل مع موسى إبان خروجهم من مصر وهروبهم من جور فرعون، ولهذه الأسطورة ثلاث صيغ: واحدة طويلة للكبار العقلاء، وأخرى للصغار الذين يحبون الاطلاع، وهي أقصر من سابقتها، ثم صيغة الصغار، وهي قصيرة ومسلية جداً، تُحكَى للأطفال الذين لا صبر لديهم للاستماع إلى حكاية طويلة.

وكعادة اليهود في عدم ترك أية مناسبة احتفالية - دينية كانت أم تاريخية سياسية -إلا واستغلوها- بعد تحويرها وتأويلها تارة، أو الانحراف بمغزاها الحقيقي - نحو نشر مطامع صهيونية؛ فقد اتخذ اليهود من هذا العيد ذريعة لتأصيل أفكارهم الصهيونية ونشرها بين يهود العالم، فمن الثابت تاريخياً أن اليهود يتخذون مقولة «العام القادم في

أورشليم» كنوع من التهنئة بهذا العيد، وهذه التهنئة أو المعايدة لم تكن تنطوي في الأصل - بلا شك - إلا على معنى ديني بحت، لا علاقة له بالاستيطان في القدس أو احتلالها؛ إذ إن عيد الفصح هو الموعد المختار لليهود للحج إلى مدينة القدس، فقولهم قديما «السنة القادمة في القدس» لم يكن يعني أكثر من قول المسلمين في عيد الأضحى «السنة القادمة على عرفات»، ولا يعني ذلك الدعوة للإقامة في مكة أو احتلالها، بينما استغلت الصهيونية السياسية الحديثة ذلك لتركز الأطماع اليهودية على مدينة القدس، ولتحوّل المعنى الروحي والديني إلى هدف سياسي وعسكري من السهل على دعاة الحرب أن يتذرعوا به، كما حدث للقدس من جانب الصليبيين في العصور الوسطى، على الرغم من أن السيد المسيح عليه السلام كان من أعظم دعاة السلام[٢٥].

ويُعتبر عيد الفصح اليهودي عيد الضحية عندهم؛ يضحَّى فيه بحمل أو شاة أو جدي من الماعز أو نحوها، كما أنه - أيضاً - عيد خبز الفطير وموسم الحج.

وعند الحديث عن عجينة فطيرة الفصح لا نستطيع إلا أن نقف وقفة عند التهمة التي تُوجّه إلى اليهود في هذا العيد، والتي تُعرَف في العالم باسم «تهمة الدم»، التي تقول: بأن العادة قد جرت في خبز الفطير المفروض على اليهود في الفصح أن يُدخل اليهود في العجينة دماً بشرياً، يأخذونه من ضحية من غير اليهود، ويُستحسن أن تكون الضحية من المسيحيين أو المسلمين.

وتعليقنا على هذه التهمة أو الوصمة التي يوصم بها اليهود: هو أنها بدأت منذ التاريخ القديم، وأنها سبّبت مشاكل كثيرة لليهود في تجمّعاتهم في الشرق والغرب بمجرد اختفاء طفل من غير اليهود في فترة عيد الفصح، والعجيب أن هذا الأمر محرَّم في العهد القديم، وأن اليهود مأمورون في كتابهم بألاّ ينجّسوا أنفسهم بأي دم على وجه العموم، فضلاً عن الدم البشري.

وتحريم الدم عموماً - فضلاً عن الدم البشري - على اليهود هو أمر صحيح من الناحية الشرعية، لكن يحدث كثيراً بسبب الجهل أو الحقد، أو الرغبة في الانتقام والثأر المُبالَغ فيه، أن يخرق أي إنسان حدود الشرع - يهودياً كان أم غير يهودي - مع أن التوراة تنهى في الوصايا العشر عن القتل والسرقة والزنا، لكن جوهر الشريعة شيء واحترام أهلها لها شيء آخر.

ومن المحتمل جداً أن يكون جهلة اليهود في «الجتُّو» [٢٦] في جهات متفرقة من العالم- بتأثير قرون طويلة من الاحتقار والفقر والجهل، وبتوجيه خاطئ من بعض الزعماء الروحيين البارعين في التأويلات والاستنباطات الغريبة من التوراة والتلمود وغيرها من الكتابات الصوفية - قد استحدثوا هذه البدعة الوحشية؛ إشباعاً لما في نفوسهم من غل وحقد على أبناء الأديان الأخرى، والمسيحيين على وجه الخصوص[٢٧].

## الهوامش:

* - د. شعبان سلام, أستاذ الأدب والتاريخ العبري بكلية الآداب, جامعة المنصورة.

أسّس القسم العبري في جامعة محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية.

له إسهامات في مجال التاريخ اليهودي وله العديد من المؤلفات في الفكر اليهودي.

(١) د. أحمد شلبي: مقارنة الأديان اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٤٠٣.

(٢) سفر الخروج، ٢٠/ ٥- ١١.

(٣) سفر الخروج، ٣١/ ١٢- ١٧.

(٤) التثنية، ١٢/٥ -١٤.

(٥) سفر الخروج،٣١/ ١٥.

(٦) العدد، ١٥/ ٣٢-٣٦.

(٧) الدكتور حسين ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي.. أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١ م، ص ١٩٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٩) مقارنة الأديان.. اليهودية، م.س، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٣٠٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١١) التثنية، ٢٣/٢١- ٢٣.

(١٢) مقارنة الأديان.. اليهودية، م.س, القاهرة ١٩٨٦م، ص ٣٠٥.

كما ورد الحديث عن يوم الغفران في سفر اللاويين، الإصحاح الثالث والعشرين، الفقرة ٢٧-٣٢ (أما العاشر من هذا الشهر السابع فهو يوم الكفارة، محفل مقدس يكون لكم تذللون نفوسكم وتقربون وقوداً للرب، عملاً ما لا تعملوا في هذا اليوم عينه؛ لأنه يوم كفارة للتكفير عنكم أمام الرب إلهكم، إن كل نفس لا تتذلل في هذا اليوم عينه تُقطع من شعبها، وكل نفس تعمل عملاً ما في هذا اليوم عينه أبيد تلك النفس من شعبها، عملاً ما لا تعملوا فريضة دهرية في أجيالكم في جميع مساكنكم، إنه سبت عطلة لكم فتذللون نفوسكم، في تاسع الشهر عند المساء من المساء إلى المساء تسبتون سبتكم).

(١٣) الاسم الذي يطلق على اليوم الثامن من عيد الظُلَل أو المظلات، (خارج إسرائيل اليوم التاسع بعد شميني عتسيرت) الذي يحتفلون به بفرحة كبيرة بمناسبة الانتهاء فيه من قراءة التوراة.(انظر: أفراهام إيفن شوشان، هَمِلّون هاعِقْري همْرُوكازا).

(١٤) مقارنة الأديان... اليهودية, م.ص، القاهرة ١٩٨٦م، ص ٣٠٥.

(١٥) الدكتور حسن ظاظا، م.س، ص ٢٠٥.

(١٦) مقارنة الأديان.. اليهودية، م. س، القاهرة ١٩٨٦م، ص ٣٠٥.

وورد الحديث عن عيد المظال في سفر اللاويين، الإصحاح الثالث والعشرين الفقرة ٣٤ - ٤٣ (في اليوم الخامس عشر من هذا الشهر السابع عيد المظال سبعة أيام للرب، في اليوم الأول محفل مقدس، عملاً ما من الشغل لا تعملوا، سبعة أيام تقرِّبون وقوداً للرب، في اليوم الثامن يكون لكم محفل مقدس تقرِّبون وقوداً للرب. إنه اعتكاف، كل عمل شغل لا تعملوا، هذه هي مواسم الرب، فيها تنادون محافل مقدسة لتقريب وقود للرب محرقة وتقدمة وذبيحة وسكيبا أمر اليوم

بيومه، عدا سبوت الرب وعدا عطاياكم وجميع نذوركم وجميع نوافلكم التي تعطونها للرب، أما اليوم الخامس عشر من الشهر السابع ففيه عندما تجمعون غلة الأرض تعيدون عيداً للرب سبعة أيام. في اليوم الأول عطلة وفي اليوم الثامن عطلة. وتأخذون لأنفسكم في اليوم الأول ثمر أشجار بهجة وسعف النخل وأغصان أشجار وصفصاف الوادي، وتفرحون أمام الرب إلهكم سبعة أيام، تعيدونه عيداً للرب سبعة أيام في السنة، فريضة دهرية في أجيالكم، في الشهر السابع تعيدونه، في مظال تسكنون سبعة أيام، كل الوطنيين في إسرائيل يسكنون في المظال، لكي تعلم أجيالكم أني في مظال أسكنت بني إسرائيل لما أخرجتهم من أرض مصر. أنا الرب إلهكم..).

(١٧) نقلاً عن الدكتور حسن ظاظا، م.س، ص ٢٠٦.

(١٨) حشمون: اسم أسرة متتياهو الكاهن الذي تزعّم الذين ثاروا على اليونانيين أيام بيت المقدس الثاني.ومكابي: اسم لابن أسرة من الكهنة من نسل متتياهو الحشموني. (انظر: قاموس يهودا جور – ميلون عفري). والمكابيون لم يعرفوا حياة الاستقرار قط، ومن أبرز ثوراتهم تلك الثورة التي قاموا بها سنة ١٦٧ قبل الميلاد بقيادة الكاهن ماتياس (متتياهو) والتي هرب منها، ووفاته في العام التالي، فتولى ابنه مكّابياس قيادة الثائرين، وقد دفع حياته سنة ١٦١ قبل الميلاد ثمنا لعصيانه، وإلى هذا الكاهن تُنسب أسرة المكابيين التي حاولت أن تحقق أي نوع من أنواع الاستقلال لليهود دون جدوى. (انظر: مقارنة الأديان.. اليهودية, م.س, القاهرة ص ٨٧).

(١٩) كلمة «القُرْعة» في اللغة الفارسية ذلك الوقت هي « بُور» أو « فور»، وجُمعت على العبرية بإضافة الياء ميم فأصبحت «بوريم».. ( الفكر الديني الإسرائيلي.. أطواره ومذاهبه, معهد البحوث والدراسات العربية, ص ٢٠٩، وانظر أيضاً: أفراهام إيفن شوشان, هَمِلّون هاعقْري همْرُوكّاز, مادة: فوريم).

(٢٠) إستير، ١٦/٤.

(٢١) الدكتور علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٤. انظر أيضاً: سفر اللاويين، الإصحاح ٢٣، الفقرات من ٥ إلى ٩.

(٢٢) الفُسحة والسعة والاتساع: انظر: ابن منظور: لسان العرب (مادة: فسح).

(٢٣) نقلاً عن الدكتور حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، ص ٢١٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢٦) الجتو: اسم يُطلق على التجمع السكني لليهود، سواء داخل أسوار أو بدونها؛ إذ اعتاد اليهود في أرجاء العالم أن يعيشوا في تجمعات كأقلية؛ ليتمكنوا من القيام بشعائرهم والاحتفال بأعيادهم.

(٢٧) – عن حوادث اختفاء الأطفال في العالم، والمتهم فيها اليهود، راجع: الفكر الديني الإسرائيلي.. أطواره ومذاهبه، ص ٢٢٣ – ٢٢٨؛ كذلك انظر: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص ٣٥.

# أثينا وأرض عوص
# تأملات في سفر أيوب وكتاب «السياسة» لأفلاطون

بوعز عفرون*

ترجمة: د. رشاد الشامي**



بين اليهودية والفلسفة اليونانية صلات قربى إلى حد ما يحاول الكاتب بوعز عفرون استجلاءها من خلال المقارنة بين سفر أيوب من التوراة، وبين كتاب السياسة لأفلاطون. ويبرر المقارنة بين "السفرين" بأن كلا منهما يمثل خلاصة الثقافة التي ينتمي إليها. ولكنه في الوقت عينه يعترف بأن المقارنة بينهما في مقالة مختصرة مجازفة، ولكنها مجازفة محببة لما بين العملين من شبه. فالسفر هو خلاصة الأخلاق اليهودية، وكتاب السياسة هو خلاصة الفلسفة اليونانية في السياسة.

* كاتب هذه الدراسة هو المفكر الإسرائيلي «بوعز عفرون».

** أستاذ الدراسات العبرية كلية الآداب - جامعة عين شمس.

إن رؤيتي لكل من سفر أيوب وكتاب «السياسة» لأفلاطون، باعتبارهما الخلاصة المصفّاة لعلم الأخلاق اليهودي من ناحية، واليوناني من ناحية أخرى، يُعتبر بمثابة مجازفة بتبسيط الموضوعات الصعبة المعقدة للغاية، وخاصة عندما تحتويها مقالة قصيرة، بينما يمكنها أن تملأ مكتبات كاملة، وهذا ما يحدث بالفعل.

إن كلا العملين يهتمان بنفس المشكلة، ويستنفذ ارتباطهما المختلف جذرياً بهذه المشكلة الفروق الجوهرية بين ثقافة التشريع اليهودي، وبين علم الأخلاق العقلاني اليوناني.

وعندما نتحدث عن سفر أيوب نثير مسألة معقدة للغاية، وهي: هل يمكن النظر للسفر باعتباره وحدة واحدة، أم نستبعد الإطار القصصي وخاصة «من انتهى بالخير فكله خير» في نهايته، والذي يعيد فيه الرب أيوب كما كان ويكافئه على مخافة الرب؟ رغم أن أيوب لم يذكر مطلقاً ما يدل على مخافة الرب، بل على العكس: فالرفاق هم الذين دافعوا عن مسالك الرب، بينما اتهمه أيوب.

ومن هنا يعتقد الباحثون أن هذا الإطار يرجع لقصة أقدم بكثير، يجدف الرفاق فيها على الرب بسبب الفواجع المخيفة التي ابتلي بها أيوب، بينما دافع أيوب الذي يتمرّغ في الطمي داخل كومة رماد عن معايير الرب وتلقّى مكافأة على ذلك في النهاية.

أضف إلى ذلك أن الموقف اليهودي التقليدي يتلخّص في مزاعم الرفاق التي تتعارض مع مزاعم أيوب حتى لا يتبقى للرفاق ما يقولونه لأيوب الذي يظل ثابتاً على رأيه بأن عذابه ليس عادلاً، حتى يسمع «صوت الرب وسط العاصفة»، ويحسم الرب الجدل حين يعرض موقفاً يتجاوز أي جدل، وهو ضلالة الإنسان وعدم إدراكه في مقابلة سرمدية الرب، فمزاعم الإنسان تجاه معايير العدل الإلهي لا يمكنها الوصول لمدى هذا العدل.

وهنا كلما حاولنا إدراك عمق الأمور تظهر معانٍ مفاجئة تلقي ضوءاً غير متوقع على موقف أيوب تجاه المتكلّم من وسط العاصفة.

وهناك من يعتقد أن سفر أيوب لا ينتمي مطلقاً إلى الأدب العبري، وتعتقد الغالبية أن أيوب نفسه (الذي يسكن أرض عوص) ليس من أسباط إسرائيل؛ لأن السفر لا يتضمن أية كلمة تشير لإسرائيل أو عهد الرب معه، ولا يأتي اسم «يهوه» إلا في النهاية، فنجده في الإطار القصصي، وكذلك المتحدّث وسط العاصفة، وحتى في أثناء المجادلات والخطب ترد أسماء الإله «إيل» (الله) وشداي (القهّار) فقط، وهي أسماء الإله الأكبر عند الساميين الغربيين أو أسماء معلمّي كاتب الآلهة بشكل عام، وفي أحيان متباعدة يأتي اسم «إيلوهيم» (الرب).

وليس هذا فقط؛ بل إنه بخلاف الترتيب المتأخر «للمقرا» (كتاب العهد القديم)، والذي استبعد معظم الصلات بأنظمة الألوهية الأخرى، بإبقائه فقط لذكر المخلوقات الأسمى من الإنسان مثل «الكروبيم» (الملائكة المجنّحة) والملائكة و «السرافيم».

بمذهبنا أن الإله يجلس بمفرده كملك في بلاطه، محاطاً بأبناء الآلهة (الذين يظهرون ثانية مع كلام الرب وسط العاصفة).

أما الشيطان الذي يأتي ذكره في مواضع أخرى في العهد القديم كتعبير لغوي (سلطان) وغيره؛ فيكتسب هنا وجوداً ميثولوجيّاً كاملاً كوجود إلهي وإرادة مستقلة، لا ينفّذ فقط تعليمات الرب مثل الملائكة؛ بل هو مؤهل للجدل مع الرب ويضع وجهات نظره محل اختبار.

إن مجرد حقيقة وجود هذا الكيان في هذا الموضع المتقدم في الإطار القصصي (ولكن ليس في الجدل نفسه؛ حيث لا يوجد فيه) يثير احتمال انتماء هذه القصة لحقبة وثنية في التاريخ الإسرائيلي، وتشهد على تطور تدريجي لفكرة الوحدانية.

وفي مقابل ذلك نجد حقيقة أن لغة السفر تختلف تماماً عن بقية أنماط العبرية المقرائية (نسبة إلى لغة العهد القديم)، ما يثير احتمال أن السفر ترجم إلى الآرامية أو كتبه أحد أبناء الشعوب التي تتحدّث بلهجات الشرق القديم، وإن كان هناك أساس من الصحة في هذا الاحتمال، فهذا يعني إمكانية اعتبار أن الوحدانية ليست مقصورة على النبوءة الإسرائيلية المتأخرة؛ بل إنها كانت فكرة منتشرة في المناخ الذهني للشرق القديم في هذا العصر (إذن فالرب «إيل» هو الإله الرئيسي للبانيثون السامي، فهو الملك وخالق العالم، ويشير رولان ديفو في كتابه The Early History of Israel إلى الطابع الساكن للإله «إيل» بالمقارنة بطابع «يهوه» الغيور المنتقم، وبالفعل نجد أن شخصية الإله في الإطار القصصي قريبة جداً من الإله السامي القديم من تلك التي نجدها في آلهة إسرائيل).

وليس من نافلة القول إن العقيدة اليهودية المتأخّرة وحتى أجيال متأخرة كان بها أسس لتعدد الآلهة أو على الأقل ثنائية الإله، مثل ثنائية القدوس المبارك والروح القدس (الشخيناه)، والتي تعتبر «العنصر المؤنث» الذي يلطّف من قسوة حكم الذكر.

ومثلما كانت عقيدة مريم في المسيحية في العصر الوسيط تلطّف من قسوة الآلهة الآب والابن، فإننا نجد «المدراشيم» (كتاب التفاسير اليهودية للتوراة) تتحدّث عن أمنا راحيل التي تطلب الرحمة لأبنائها أمام القدوس المبارك، فهي تقوم بنفس وظيفة مريم التي تستعطف ابنها ليخفّف من حكمه.

ورغم كل تلك المعايير فإن «صوت الرب من داخل العاصفة»، والذي كان ينهي أي جدال ويجبر

أيوب على الخضوع دون شرط للقوة السرمدية المتجلية أمامه، هو الإجابة التي تقدمها اليهودية التقليدية على المشكلة التي أثارها أيوب، وهو أساس النظام الفكري التشريعي الذي أقامته.

وفي معرض حديثي سأحاول تبيان أن معنى الإجابة يختلف عما نسب إليها، وأنها أكثر غموضاً وتعقيداً في سفر أيوب نفسه عما يبدو في البداية، غير أننا سنصل لهذه الفكرة خلال تطور آرائنا، أما قبل ذلك فسنهتم بالمشكلة التي أثارها العملان، سواء سفر أيوب أو كتاب السياسة لأفلاطون..

تتشابه مفاهيم الخير والشر المتعارف عليها سواء في الإطار اليوناني أو اليهودي، مثلما يتضح من الاستشهادات، وهذا الحديث يقال لمن يزعمون أن المفاهيم الأخلاقية «اختراع يهودي».

إن كلا العملين يهتمان بالمسألة الأخلاقية والتي حدّدت في تقاليدنا بمشكلة «الخيِّر يحصد الشر، والشرير يحصد الخيِّر»، ولأن كليهما يهتمان بنفس المسألة فلا يوجد مثال خير منهما لإبراز الاختلاف بين الثقافتين.

ومن الوهلة الأولى لا يمكن اعتبار سفر أيوب عملاً فلسفياً؛ فالفلسفة تحاول فهم طبيعة العالم (الوصول للحقيقة)، وتصل لذلك بواسطة البحث والتأمل العقلي الجدلي، غير أن الجدل بين أيوب ورفاقه لا يشمل أي ذكاء جدلي..

فمن ناحية مضمونه التأمّلي يمكن أن يختصر الجدل في جمل معدودة: إننا نجد أيوب على كومة الرماد يعلن نزاهته ويعترض أمام الرب على معاناته التي حلّت عليه دون عدل، ويجيب الرفاق بأنه لا عقاب دون إثم؛ فعدالة الرب من البديهيات الأولية.

لكن أيوب ينكر غاضباً أنه أخطأ، ولو حتى دون قصد كما يعتقدون، بل يدعو الرب نفسه ليقاضيه كي يعرف من فيهما العادل، وبعد أن أنكر أيوب ذنبه أصبحنا أمام موقف غير حاسم.

وفي الحقيقة لا توجد مزاعم أساسية أخرى (حاول الرفاق إثبات أن نجاح الأشرار ومعاناة الأخيار مسألة وقتية، وأن حساب الثواب والعقاب يتوازن في النهاية، ويجيب أيوب عن ذلك بأنه لا يبرر الفواجع التي حلّت به دون ذنب جناه).

ولا توجد أية محاولة - أيضاً - لمعرفة من هو الخيِّر ومن هو الشرير، أو هل توجد أنظمة لا أخلاقية بديلة مثلما نتوقع في عمل فلسفي يناقش هذه المسألة؟

أما نظام المفاهيم الأخلاقية لدى أيوب ورفاقه: فهو واضح، ثابت، وبسيط للغاية، وتنقصه الإشكاليات والدقة.

ولا تتمثل قوة الجدال في حدة وعمق مزاعمه؛ بل تتجلى قوته في تغلغله السيكولوجي

وتدفقه الشعري الدرامي القوي والمفاجئ، والتشبيهات الموسيقية فيه، وتتكرر مزاعم آيوب ورفاقه في تنوع ثري من التشبيهات والإيقاعات والسلوكيات، فيما يشبه تنويعات موسيقية على الموضوع تحرّك الإحساس من خلال توجه بسيط للذهن، فهي بمثابة بلاغة شعرية عالية، ولكنها فقيرة المضمون من الناحية الفكرية.

وبعد أن يصل الجمود للمرحلة القصوى باللغو الذي ينطق به إلياهو (الذي يحتمل أنه إضافة متأخرة؛ لأنه لا يضيف إلى كلمات الرفاق أو أيوب، بل هو حتى لا يجيب على أقواله) نصل إلى مرحلة الإجابة النهائية، وهي صوت الرب من داخل العاصفة: «**من هذا الذي يظلم القضاء بكلام بلا معرفة**»[1].

## وما هو مضمون الإجابة حقاً؟

إن الرب يجسِّد سطوته المطلقة، وأن الإنسان ليس أكثر من حبة رماد حقيرة عمياء يكتسحها الإعصار المثير، فكيف يجرؤ على طلب كشف حساب من الحكمة والقوة اللتين خلقتاه مع الوجود كله، إن المخلوق لا يرى الخالق أبداً.

إن الفارق بين الإنسان والرب ضخم، مطلق، لدرجة أنه لا مكان لعرض الأسئلة والمزاعم؛ لأن الإدراك الإلهي أسمى وأرفع منا، فلا نملك سوى التسليم في صمت وخضوع لأحكامه؛ لأننا لن نصل أبداً لمنتهاها، وعلينا أن نتقبل الآلام التي يسلّطها علينا بمحبة، ونحمده على الروح التي نفخها في صدورنا، وليس لنا أن نسأل عن معنى وصاياه؛ لأنه أعلى من إدراكنا.

وإذا فهمنا أنه لا يوجد تعقيد فكري في مزاعم الجدل فعلينا أن نؤكد مع ذلك على وجود ذكاء سيكولوجي شديد في عرض الأقوال؛ لأنه تحت وطأة الموقف الذي يتعرّض له أيوب لا يمكن للفكر الإنساني

أن يتأمّل بشكل سليم أو متوازن، بل لا يستطيع إلا الصراخ ألماً، أما الرفاق الذين جاؤوا ليواسوه، فعند سماعهم لهرطقته التي تزلزل كيانهم لا يملكون الرد عليه بهدوء فلسفي.

ويُعتبر الجدال هنا بمثابة مقابلة بين الألم اللانهائي والخوف على أسس ثقتنا في الوجود، وفى مثل تلك المجادلات نجد الناس يتهامسون؛ لأنهم لا يستطيعون الانفصال عن أساس إنسانيتهم وتجربتهم ووضعه في اختبار الفكر والشك والنقاش النظري.

ومنطقة الضعف الأساسية في إجابة الرب من وسط العاصفة، هي أنه إذا كانت طبيعة الرب بعيدة عن إدراكنا وأننا لا نستطيع الوصول لمناقشة أفعاله؛ عندئذ تكون الفرضية الأساسية بأن الرب كامل فعله وكل مسالكه قضاء خالية من أي مضمون، كذلك مفاهيم العدل والقضاء هي مفاهيم إنسانية، والأخلاق قيمة إنسانية، إذن لا يمكن أن تنسب للرب.

وإذا كانت مسالك الرب مخفية عنا وأعلى من إدراكنا فكيف عرفنا أنه «عادل»؟

وعلى العكس إذا كنا نستطيع فهم طبيعة الألوهية فإن هذا يكون من خلال ما يحدث في العالم فقط؛ لأنه لا يحتمل أن تكون أنظمة العالم ضد إرادة الرب، وعندئذ ماذا سنجد؟ «الخَيِّر يجني الشر، والشرير يحصد الخير»..

إن محاولات تعليل هذا التناقض - مثل الادعاء بأن كل هذا اختبار من الرب؛ يضعنا فيه ليجازينا في الآخرة على إحساننا - مبنية على لا شيء؛ لأن الآخرة لم تأت بعد، ولا نعلم ما الذي سيحدث حينئذ، وإذا كان ما سيحدث هو ما نحن واثقون منه، وإذا كانت هناك آخرة بالفعل أم أنها مجرد وهم يسيطر علينا.

إن كل ما يمكننا معرفته بشكل قاطع هو الماضي والحاضر، وهما منذ آلاف السنين يدحضان مزاعم الرفاق. وإذا أردنا الاستقصاء - أي: تأمل ما يحدث في سفر أيوب حقاً من خلال افتراض أنه وحدة واحدة (وليس كما يقول الباحثون) - فلا مفر من الوصول لنتيجة: وهي أن الرب لا يتصرف بشكل مباشر في ذلك السفر؛ حيث إن الآلام التي أصابت أيوب لم تكن جزءاً من خطة إلهية، بل هي نتيجة لعبة، ونتيجة تداخل وجودي للغاية بين الرب والشيطان، وإزاء معارضة أيوب المتألمة المفكرة يتخفى الرب خلف قوته وسطوته ويحاول إسكات أيوب بدلاً من الاعتراف بالحقيقة: وهي أنه سمح للشيطان بقتل أبناء أيوب الأبرياء وتبديد ثروته وابتلائه بالمرض (الجذام) لمجرد التسلية، كمحاولة من معهد بحوث لاختبار أطروحة.

وحتى أيوب نفسه وكل من ليس سادياً لم يكن ليفعل ذلك ولو مع خنفسة، فرحمته ستمنعه من ذلك، ولكن الرب الذي شملت رحمته جميع مخلوقاته يفعل ذلك، وليست لديه الشجاعة للاعتراف بالحقيقة، أي: أنه أقل من أيوب بمراحل من الوجهة الأخلاقية، أو أنه غير مرتبط بالتزامات أخلاقية، وحينئذ يهدم أساس مزاعم الرفاق أنه يتصرف في الواقع كأي حاكم قدير، يحاول إخفاء الدوافع الملتوية الضئيلة أو التي تخفى عن العين بالنسبة للإدراك فوق الإنساني من خلال ملامح الكتمان، أسرار السلطة، وهي أرفع من إدراك الإنسان التافه.

إن مضمون سفر أيوب بسيط للغاية، ولا يحتاج لدقة في فهمه وتفسيره، بينما نجد كتاب أفلاطون يحتاج لمؤلفات تفسيرية ونقدية، والتي بدأت فور نشر العمل تقريباً، (حيث نجد في مؤلفات أرسطو أقوالاً نقدية وجدلية على مؤلَّف أفلاطون).

ويُعتبر ذلك الكتاب بمثابة اليوتوبيا الأولى والأكثر أهمية؛ حيث نجد فيه أفكاراً وبوادر لنظريات مازالت تؤثر حتى اليوم؛ حيث أثبت أفلاطون أن من واجب الفن خدمة الأهداف الاجتماعية أي: «الخير»، كما أنه أشار إلى ماهية الإنسان وفلسفة العلم.

وحسبما أعتقد، فهذه هي المرة الأولى التي تظهر فيها رؤية كاملة للثواب والعقاب في العالم الآخر. وبشكل عام، فإن كل قراءة جديدة لكتاب «السياسة» تؤدي لإمكانية تفسير وفهم جديدة.

إن مسألة الثواب والعقاب توجد هنا - أيضاً - مثلما في سفر أيوب، ولكنها في سفر أيوب تتم تحت وطأة الرب باعتبارها اختباراً علوياً للإنسانية، أما صرخة أيوب فهي نموذج أسطوري للثورة، وهي لا تحظى بإجابة، لذا تظل مشتتة، ومقابل ذلك تدور المحاورة الأثينية التي يصف فيها أفلاطون عالماً كاملاً مستقراً، كل التصرفات فيه واضحة، وهو عالم التقاليد، الذي تهتم فيه الآلهة بالمؤمنين بهم الذين يقدّمون لهم القرابين، وهذا هو نفس العالم الذي يؤمن به رفاق أيوب، وهو بالتأكيد عالم الشيوخ، أما الشباب - وعلى رأسهم سقراط - فلا يستطيعون الوثوق بهذه العقيدة البسيطة، وهم مجبرون على مصارعة عالم انهارت فيه التقاليد ولم تَعُدْ تَصلح أساساً للسلوك؛ حيث إن كل تأمل ذكي للواقع يُجبر الإنسان على نبذ العقيدة البسيطة والبحث عن أساس جديد للتقاليد والأخلاق.

لقد هدم المجتمع الأثيني البرجوازي الاستعماري كل معايير التقاليد، فلا يمكننا الاسترشاد بتلك التقاليد لفهم المشكلات التي تواجهنا، لقد عجز الشيوخ عن المساهمة في الجدال، لذا أرسل أفلاطون «كفالوس» ليقدِّم القرابين للآلهة التي لن تفيد في المشكلات المطروحة هنا.

وفي الواقع لو كان أيوب قد عرض مزاعمه على كفالوس كان سيجيبه بالضبط مثلما أجاب رفاق أيوب، لكن أفلاطون لم يرغب في إبقاء الجدال على هذا المستوى الجامد المنخفض، والذي يصبح حله الوحيد هو «صوت الرب من داخل العاصفة»، وهي ليست إجابة بقدر ما هي تكميم للفم.

إننا نهتم بالحاضر الديناميكي للحضارة، ذلك الحاضر الذي لم تعد تناسبه قواعد الأخلاق العتيقة التي تبلورت في مجتمع تقليدي مستقر، ولم تعد تناسب أثينا الاستعمارية المتغيرة دائماً، لقد تركتنا الآلهة، ويجب أن نجد طريقنا وحدنا.

عندما نبحث عن هذا الطريق، فلا يوجد شيء بديهي لا يحتاج لإثبات، لذا فقد تنافس أفلاطون وسقراط أولاً على تحديد مفاهيم الخير والشر.

إن كل المتجادلين - سواء أيوب أو رفاقه، وحتى الشاب الجريء الذي انضم متأخراً للجدال: إلياهو بن بركال - لا يختلفون فيما بينهم بالنسبة لتحديد ماهية الخير والشر، والبار والشرير، لكن ترسيماخوس (في كتاب أفلاطون) يثور على تحديد الخير والشر نفسه، وقبل مجيء نيتشه بحوالي ٢٤٠٠ عام يُثبت أن الخير هو ما يفيد القوي المنتصر، فالقوة خير، والضعف شر.

وعندما يخالف سقراط هذا الادّعاء عن طريق التحليل المنطقي النظري يجيب

ترسيماخوس بعنف: إن البار مقهور في كل مكان، أما الشرير فيكافأ، وعليك أن تفسِّر ذلك أيها الساذج سقراط، ومثال ذلك: في التجارة عندما يشترك الاثنان (الخيِّر والشرير) لن تجد أبداً في النهاية أن الخيِّر يحصد أكثر من الشرير ولا أقل...[٢] .

وبالمناسبة جدير بالذكر أن مفاهيم الخير والشر المتعارف عليها، سواء في الإطار اليوناني أو اليهودي متشابهة مثلما يتضح من الاستشهاد، وهي التي تعرفها حتى الآن.

هذا ما يمكن قوله إزاء من يدّعي بأن المفاهيم الأخلاقية هي «اكتشاف يهودي»، حتى لو كان الرب قد تحدَّث من العاصفة إلى سقراط ورفاقه مثلما تحدَّث إلى أيوب لكانوا سوف يجيبون بأنه لم يردّ على مزاعم أيوب، وأن هذه المظاهرة الضخمة لإبراز القوة ليس فيها أي إجابة على السؤال: هل الرب نفسه أخلاقي؟

إن العقل الإنساني لا يتقبل مسألة كونه لا يمكنه إدراك الإله؛ لأننا لا يمكننا أن نتجاوزه، لذا يجب أن نتساءل عن كل شيء، وذلك من وجهة النظر الإنسانية.

لقد علمتنا التجربة أن الشر يتحكَّم في العالم، لذا تفضِّل الألوهية الشر (بالمفهوم الإنساني للكلمة) على الخير، لذا علينا أن نحوّل كل قيمنا، مثلما ادعى ترسيماخوس: أن الخيِّر هو القوي المنتصر والشرير هو الضعيف المهزوم.

وفي الواقع إذا تعمقنا في ذلك سنصل إلى بُعْد مدهش في سفر أيوب - فإجابة الرب من وسط العاصفة لا تقول شيئاً آخر - إذا تجاهلنا النهاية السعيدة في الإطار القصصي سنجد أن الرب في النهاية لم يقل لأيوب سوى: هل تطلب مني «نظاماً أخلاقيّاً»؟ لا يوجد نظام أخلاقي، إن كواكب الصباح

وجياد الحرب وخفايا البيولوجيا والطبيعة والفلك لا شأن لها بالأخلاق، إن الأخلاق من شأنك أنت، أما أنا فقد خلقت الطبيعة، إنها طبيعة إلهية، ليس لديها أخلاق، لقد توجهت بمظلمتك لعنوان خاطئ، إذا كنت ترغب في نظام أخلاقي عالمي عليك بخلقه والتحكُّم فيه بنفسك، ولا تطلب مني أن أصنعها بدلاً منك؛ فهذا ليس من شأني.

يمكن أن نقول: إن «الإجابة من وسط العاصفة» هي الترتيلة الحلولية(٣) العظيمة في الأدب العالمي والمزمور الذي يؤكِّد على أن الألوهية فوق البشر.

ولا نزعم أبداً في هذا المزمور أن نظام العالم أخلاقي، بل إن كل ما نزعمه أن هذا النظام خارج إدراك البشر، لذلك لم يحدث اختلاف عند كتابته، وحتى الآن فنحن أبعد ما نكون عن تفسير هذا النظام تفسيراً كاملاً، وبشكل عام لا نميِّز في هذا البعد من الإجابة وسط العاصفة، إجابة لتظلّمات أيوب، حيث لا توجد أي إجابة هنا، ولا حتى نية في منح إجابة، ومجرَّد التأمّل في هذا المزمور دون معرفة سابقة تكشف هذه الحقيقة

البسيطة؛ فهنا قد انتهى الادعاء، وقوبلت صرخات أيوب بنفس ما قوبلت به ادعاءات الرفاق؛ فقد استمعت إليها السماء الغاضبة، الضخمة، الفارغة، خلال عقيدة عبثية لأيوب ورفاقه بأن هناك من يسمعهم ويجيبهم، أما الإجابة التي يتلقونها فما هي إلا: الرعد.

ولولا النهاية السعيدة الملتصقة بهذه القصيدة، والتي تلطّف منها وتتركنا راضين قليلاً رغم علمنا بأنها لا تنتمي لجسم القصيدة، ولو انتهى السفر هنا لكنّا سنظل في اضطراب شديد بسبب تلك الإجابة الوحشية، وستعم الدهشة إذا كان مدوّنو العهد القديم قد ضمنوه في المخطوط.

كان السفر في هذه الحالة سيصبح مهزوزاً للغاية، بل يمكن القول: إنه مهرطق، ويبدو التصاق النهاية بالسفر واضحاً من قول الرب للرفاق: «لم تتحدثوا عني بشكل سليم كعبدي أيوب».

ومن هنا يتضح أن في النسخة الأصلية قد تحدّث الرفاق باتهام الرب بسبب ما حلّ على أيوب من كوارث، بينما هو قد دافع عن معايير الرب.

وفي مقابل ذلك، ناقش أفلاطون مزاعم أيوب وترسيماخوس، فحيث إن الطبيعة والرب من فوقها كلاهما لا أخلاقي، فإن أفلاطون لن يتجه إلى الطبيعة أو الألوهية ليبحث لديها عن إجابة للسؤال.

إن وضع الأمور الطبيعي هو المغزى غير المذكور عند سقراط، وهو غير أخلاقي حقاً، فالمجتمع، والطبيعة لا أخلاقيان، وإن لم يحقّق البار أية متعة من استقامته وإذا كان الشرير أكثر سعادة في أعين الناس، وكلما ازدادت سعادته وتمجيده عندئذٍ تختل قاعدة أي أخلاق، كذلك الادعاء بأن الأخلاق هي عرف مطلوب لإيجاد توازن اجتماعي – أي: أن الأخلاق ضرورية من الناحية الوظيفية وليس لذاتها - لا يكفي؛ لأن هذا يعني: أن من يستطيع التظاهر بأنه ذو أخلاق ويخدع الناس يكون قد نفّذ المطلوب منه طبقاً للعرف، ولكن لا يكون صادقاً في حقيقة الأمر، ويجب على سقراط أن يحاول ويثبت أن الأخلاقيات تكفي في ذاتها، وأن ثوابها في ذاتها، دون أي مكافأة خارجية.

إن الأجزاء السبعة الخيِّرة من كتاب «السياسة» هي مواجهة عنيفة مع تلك المشكلة الأساسية في الأخلاق.

ولكي نبحث المشكلة من كافة أوجهها يقترح سقراط تأملها من وراء عدسة مكبّرة، فبدلاً من البحث عن مصدر الخير والشر منفردين بشكل خاص نبحث في إطار الدولة؛ حيث إن الدولة هي تجسيد للفرد (حسبما يرى سقراط، ويعارض أرسطو في ذلك بشدة)، ويكمن في هذا الرأي افتراض أن الدولة هي تركيب عضوي متحد، ودلالة

ذلك أن المشكلة الأخلاقية يجب أن تبحث في سياق اجتماعي- سياسي، ولن يكون لها معنى إلا في هذا السياق؛ لأن الخير والشر معايير لا تعطيها معنى سوى الحياة الاجتماعية (لكن أفلاطون لا يربط المعرفة الأخلاقية بالسياق الاجتماعي مثلما سنناقش فيما يلي، لذا نجد رابطاً متعدِّد المعاني بين أيوب ونظرية سقراط).

ولكننا رغبنا في فهم الخاصية الأخلاقية المجرَّدة في ذاتها، وكيف تعمل في روح الفرد. ومن هنا يستلزم القياس المنطقي بأن الإنسان - طبقاً لطبيعته الداخلية - هو كائن اجتماعي. ولا يمكن الفصل بشكل حاسم بين الأنا والمجتمع، وإن حدث ذلك فحقيقة أن الفرد يعمل كوحدة أخلاقية معناها أنه يكبت تأهيله ليصبح كائناً اجتماعياً، ويصبح أمراً بينه وبين نفسه.

في هذا الإطار لم يسعني أن ألخِّص الجدال حتى في بدايات الفصول دون الحديث عن الدلائل المزدوجة والمتضاعفة لهذا العمل في كل المجالات الفكرية والعملية الإنسانية. لقد تمَّ حل المشكلة الأخلاقية بتحليل نفسي - اجتماعي للنماذج الإنسانية السبعة، بدءاً من شخصية الملك الفيلسوف الذي يتحكَّم في نفسه وفي الدولة. بقوة الإرادة النابعة من الإدراك، وهو تعبير كامل عن الحرية والسعادة، لأن من يتصرَّف وفقاً للإدراك لا تحكمه غرائزه، بل يتحكَّم فيها، متحرِّراً من أي إجبار أو خوف، وانتهاءً بشخصية المستبد الممقوتة، والتي يمكن أن نجد ملامحها في: هتلر، ماكبث، ريتشارد الثالث، والذي كان شرّه ينبع من كون غرائزه ورغباته تتحكم فيه، رغم أن العدل يحتِّم أن تخدم الإنسان، ولكن في حالة «المستبد» والذي دعاه ترسيماخوس «أسعد البشر ومبارك الآلهة » هو عبد لعبيده، يتملَّكه الخوف الدائم من رفاقه وقاتليه والمنتقمين منه، فلا يجد راحة ليلاً أو نهاراً ، أي: أن شرّه هو عقابه.

وقد لخَّص الحكماء في حقبة متأخِّرة للغاية هذا المفهوم السيكولوجي بإيجاز بليغ في قولهم: «أجر الحسنة حسنة، وأجر الإثم إثم».

غير أن هناك معنى آخر لهذه الصيغة الخالدة، وهو أن الحرية والسعادة التي يبعثها الإدراك – أي: سعادة البار وأجره - يتحققان بشكل تام في إطار اجتماعي مبني على الإدراك؛ أي: أن الأجر الكامل للبار والعقاب الكامل للشرير خاضعان لإقامة مجتمع مدرك؛ لأن هناك تناقضاً داخلياً في موقف البار الذي يتحكَّم في نفسه بواسطة إدراكه، ولكن موجود تحت حكم أشرار (توجد هنا ثغرة لم يناقشها أفلاطون، بالنسبة للاستبطان الصوفي، وليس فقط للنشاط الاجتماعي السياسي، وهى إمكانية ستطورها الأجيال القادمة، وخاصة في عصر الإمبراطورية الرومانية).

أي: أن الثواب والعقاب لا يخضعان للفرد وأعماله فقط، ويخصِّص معظم العمل لتحليل ووصف هذا المجتمع المبني على الإدراك، وهذه هي اليوتوبيا الأولى والتي تُعَدّ

أعظم اليوتوبيات، وهي أيضاً برنامج الانقلاب الأول؛ لأنه لا يوجد أي مجتمع تاريخي وُجِد عن طريق التطور الطبيعي يجيب مطالب الإدراك؛ وذلك لأن الإدراك لا يخضع للطبيعة، ويمكن الوصول إليه فقط عن طريق البحث العقلي.

يتهم كارل بوبر أفلاطون بأن هدفه كان الحفاظ على بناء المجتمع ضد أي خلل، وأن النموذج المثالي الذي يصفه للدولة لا يخضع لأي تبديل. هذا هو أحد الأساليب للنظر لكتاب «السياسة»، ومن ناحية أخرى يمكن الزعم بأن الفجوة الحتمية بين الموجود في الطبيعة والمرغوب عن طريق الإدراك تخلق طاقة ثورية دائمة ستؤدّي إلى هدم أي نظام غير مبني على الإدراك.

إن الإدراك هو المغزى العميق لنظرية سقراط، وهو يخترق أي أساس لا يناسبه ويهدمه، وهو يعارض التطورات الطبيعية، وهو دائماً ثوري هدَّام.

والحقيقة هي أن هذا الموقف الإدراكي يتعرض دائماً لممارسات الهدم التي يصنعها الواقع ويتفسَّخ إلى أرستقراطية وبلوتوقراطية (نظام حكم الأثرياء) وديمقراطية ونظام فوضوي، وهذا يعني: أن النشاط الإدراكي هو مجهود ثوري دائم لقلب الأنظمة الطبيعية للواقع.

إن سقراط هو أيوب الطبيعة مثلما لاحظ نيتشه؛ فالمشهد الطبيعي القرية، الطبيعة لا تعنيه، فهي لا تهتم سوى بالإنسان، والعلاقات بين البشر والعلاقات الاجتماعية -السياسية هي الموضوع الأساسي لفكره، سواء في «السياسة» أو في أعظم وآخر مؤلفاته «القوانين»، ويبدو هذا مناقضاً للرأي الشائع، والذي ألَّه اليونانيون الطبيعة بمقتضاه، وبينما خلق الإله اليهودي الطبيعة فإنه هو نفسه لم يتعاطف معها، فالسماء تحيا عن مجد الرب، لكنها ليست تجلياً له، وقد خلق العالم الذي يتحكَّم فيه الفناء والدمار، بينما بقي هو متفرِّداً مطلقاً لا يتغير:

السابق على كل خلقه... الأول الذي لا سابق له

سيد العالم وحاكمه... قبل أن يخلق أي مخلوق

وبعد فناء الجميع... يحكم وحده بعظمته

وربما يُعتبر هذا «البيوط» (منظومة دينية يهودية) بما فيه من تعريفات للرب وماهيته متأخِّراً؛ إذ يعود إلى العصر الوسيط، وهو متأثِّر بالفكر اليوناني، وخاصة الفكر الأرسطي (الذي شكَّل تفكير موسى بن ميمون وباقي عظماء مفكري الأندلس).

وقد يمكن تفسير مسألة الإجابة من «وسط العاصفة» بعيداً عن مسألة الحلولية، وهذا لا يتناقض مع طابعها اللاأخلاقي، وهذا الطابع واضح وأحادي المعنى.

ومعنى هذا: أن الاتجاهين في الأخلاق يضعان أمامنا اختياراً حاسماً بين بديلين:

**الأول:** هو الخضوع والتنازل عن السيادة الإنسانية، والطاعة الكاملة للسلطة من خلال افتراض غير مبرّهن بأن هذه السلطة تعرف كل شيء وقادرة على كل شيء.

**أما البديل الثاني:** فهو الإدراك السيادي الإنساني أو الإيمان بقوة الإنسان، أو تفهم وضعه، أو تغيير نفسه ومجتمعه طبقاً لهذا الفهم.

والحقيقة أن البديل الأول قد أوجد بتطوره التشريعي - السكولاستي (الخاص بعلم الكلام) نظاماً منطقياً قوياً لا يستطيع في النهاية إخفاء الاستسلام الذي يبديه لسلطة غير منطقية.

ومن هذه الناحية يبدو أن معظمنا تأغرقنا ويجب أن نمحو العار الذي التصق بهذا المفهوم لأجيال عديدة في الفكر اليهودي.

ويرى الكاتب أن هذا الانكسار للفكر اليهودي هو أمر حيوي وضروري لوجودنا الشخصي والسماوي؛ لأن مجرد أخذنا المصير في أيدينا، والذي كان أساس الصهيونية والصراع السياسي – الاقتصادي - العسكري لإقامة الدولة ووجودها معناه التأغرق وإنكار السلطة وإنكار السلبية الميتافيزيقية التي كانت في صلب الفكر الديني اليهودي، ومعنى هذا - أيضاً - العودة كي نكون عنصراً فعَّالاً في التاريخ، مسؤولاً عن نفسه وأفعاله.

ب- ربما يوجد عنصر آخر أكثر عمقاً للمعرفة الأخلاقية، ولا شك في أنه مصدرها الحقيقي الذي يمنحها موقف ادعاء مؤكَّد لا يتأثر بنسبية أية أحداث تاريخية - اجتماعية، والمقصود بذلك نظام العلاقات بين الإنسان ونفسه، أي ثقة الإنسان بجوهره الداخلي وصراعه لصالح الاستقلال الداخلي؛ لأن نهاية كل محاولات إيقاف المعرفة الأخلاقية على الفائدة والمغزى الاجتماعي هي الفشل، ولو كانت المعرفة الأخلاقية انعكاساً للمعايير الاجتماعية لكانت ستتطابق مع المعيار السائد، ولن تكون هنالك مشكلة الاصطدام بين ضمير الفرد والعالم، وهذا التوافق مع المعيار هو نفسه الذي نطلق عليه بشكل عام «أخلاق» و «عمل» في الإطار الاجتماعي الشائع، وقد كانت هي الأخلاق عند رفاق أيوب.

إذن فمصدر المعرفة الأخلاقية ليس اجتماعياً ولا نسبياً، بل هو مطلق، وهو ما يوازن بين ما نسميه عامة الضمير وبين السلوك.

إن هذا العنصر هو الأكثر عمقاً في سفر أيوب، وهو الذي يمكننا من رؤية العمق السيكولوجي – الفلسفي في حقيقة السفر، حيث إنه باسم هذه المعرفة المستقلة جرؤ أيوب على الثورة ضد النظام الإلهي للعالم، وهو معيار يشذ عن إطار الفكر والأخلاق اليهوديين التقليديين ويشكّل تمرداً عليهما، ولا يلطف من هذا التمرُّد سوى النهاية السعيدة للسفر.

إن المغزى الروحاني الأكثر عمقاً في سفر أيوب هو وجود صراع بين اليقين الداخلي المطلق الذي يواجه الإنسان من أجله العالم كله - الرب، والطبيعة،

والمجتمع- وبين النظام الطبيعي، ومن هذا المنطلق يشذ أيوب عن الفكر اليهودي التقليدي الذي لم يستوعب مطلقاً هذا التمرُّد وتمكن من تجنّبه وتجاهله.

لقد أجبر أيوب الرب على الإجابة بشكل مباشر دون وساطة ودون أن يستطيع التخفي وراء الأحكام والشرائع ومجادلات تلاميذ الحكماء.

وهذه الإجابة - مثلما رأينا - لا تُعتبر بمثابة إجابة؛ فلا يوجد تلامس أو توافق بينهما، أما خضوع أيوب في نهاية الإجابة «من وسط العاصفة» فكان عن طريق الإجبار وليس عن طريق الاقتناع؛ لأنه من ناحية المضمون قد استمع إليها من رفاقه، بينما هو رفضها تماماً.

وكما رأينا سابقاً، فقد طرح تساؤل في كتاب «السياسة»، وهو: من هو البار في عالم الأشرار؟

عندما تضع الدولة قانونا لا يتحقق؛ لأنه ذو هدف معياري لا سبيل لتحقيقه فعلياً. ويتضح هنا أن البار يتصرف طبقاً لمعرفته الأخلاقية الداخلية، وليس طبقاً للأخلاقيات الشائعة؛ لأن هذه المبادئ الأخلاقية تشجِّع الشرير على استغلالها والتظاهر بأنه شخص بار.

لذا فقد ظهرت أسطورة «يوم الحساب» (المستعارة من مصادر يونانية بالتأكيد) كنوع من التعويض؛ حيث تجازى أرواح الأبرار والأشرار بما اكتسبوا في حياتهم؛ وقد اضطرت اليهودية في نهاية الأمر لقبول هذه الأسطورة، سواء من مصادر يونانية أو غيرها؛ لأن العهد القديم لم يأت فيه ذكر لعقيدة الحياة بعد الموت سوى في ثلاثة أو أربعة مواضع مثل: ساحرة عين دور التي استدعت روح صموئيل النبي بناءً على طلب الملك داود، وكذلك هناك فقرة في سفر أيوب تشير إلى أن هناك روحاً تعود للرب الذي خلقها: «كي تعيد روحك للرب».

ويبدو أن اليهودية قد اضطرت للأخذ بمفهوم «العالم الآخر»؛ لأن مسألة الإجابة «من العاصفة» لم تكن تصلح كإجابة على صرخة أيوب.

ثم ينتقل الكاتب إلى مفهوم جديد للمغزى الروحاني للمسيحية، والتي هي استمرار لسلبية اليهودية، وذلك عن طريق أسطورة الإنسان - الإله، أو بمعنى أدق: الإله الذي يحوّل نفسه لإنسان يُصلب ويُبعث ثانية.

إن هذه الأسطورة تقيم جسراً على البعد اللانهائي بين أيوب والألوهية، بينما يظل الشخص البار عند أفلاطون في عزلة كبريائه المطلقة.

أما الإيمان بالربوبية (دون اعتراف بالرسالات السماوية) فرغم أنه مرحلة وسيطة

بين الدرجة الإلهية وبين الإنسان، فإنه يمثّل جزءاً من النظام اللاهوتي.

ويمكن للنظرية الأفلاطونية أن تقوم، سواء بوجود الرب أو بدونه، وهذا يُعتبر تعبيراً علوياً عن عزلة الإنسان في النظام الكوني.

أما سقراط فهو لا يعترض على الرب كما فعل أيوب؛ فقد طلب أيوب إجابة، أما سقراط فقد قدّم دليلاً وعلّمنا أن نفعل مثله؛ لأنه معلّم، بينما كان أيوب متمرّداً، ورغم أن أيوب كان على يقين داخلي بصدقه، إلا أنه توقع الإجابة من الخارج، ولم يكن مهيأً للتنازل عن افتراض وجود نظام إلهي وإجابة عن سؤاله، وبسبب هذا التمرّد وانتظار الإجابة ظل في موقف سلبي، لكن سقراط عندما شرب بإرادته كأس السم وقدم بذلك دليلاً لتلاميذه أصبح إيجابياً.

إن الجسر الذي أقامته المسيحية قد أقيم في سياق مختلف تماماً، سواء عن أيوب الرعوي أو سقراط مواطن الدولة الحرة؛ حيث إن الأسطورة المسيحية قد نبتت من خلال اليهودية في عصر كان فيه التأثير اليوناني- الروماني حاسماً، وكانت الإمبراطورية العالمية تحيط بالعالم، بحيث لا يتخيل أي شخص نهايتها أو تحوّلها «للسياسة» الأفلاطونية، (مثلما عرف فرجيليوس التأكيد الإلهي لروما: «إذهب أيها الروماني فقد منحتك سلطة بلا حدود».

لقد حوّل الإله نفسه أو جزءاً من جوهره إلى إنسان، وباعتباره إنساناً، فقد عانى من كل ما يمكن للإنسان أن يعانيه، حتى طعم الموت المرير نفسه، لقد شعر بالرهبة من مصيره القريب وطلب من حوارييه البقاء للصلاة معه، لكنهم ناموا، وظل هو وحده منعزلاً يصلّي لأبيه في السماء كي يعفيه من احتساء الكأس المريرة، حتى أحس من أعماق قلبه بأنه لا مفر؛ حيث وجد نفسه وحيداً أمام سطوة المجتمع والقانون والصمت الاجتماعي المنتظم والقيصر والكاهن الأكبر، وهو يجر بقواه الواهنة الصليب عبر الشوارع المشتعلة بالشمس الحارقة، محاطاً بالأوباش، لقد خانه حواريوه، وقد فقد على الصليب إيمانه بربه في يأسه العميق، أما الشيء الثابت الوحيد الذي اعتمد عليه، فأعطاه القوة لاحتمال كل شيء حتى هذه اللحظة فهو ضميره الداخلي، وعندما صرخ: «إلهي.. إلهي.. لماذا تركتني»؟ كان يحاول في يأس قاتل بعقله الذي يملؤه التشوش بعدم وجود تفسير لهذا العذاب، وأن السماء خالية والرب قد ابتعد عنه بلا نهاية.

فهل هناك رمز وأسطورة ذات مغزى أكثر عمقاً من ذلك؟ وهل يوجد ظلام يمكن للنفس الإنسانية أن تغرق فيه أكثر من ذلك؟

إن المشكلة الأخلاقية في إطار العالم يمكن حلّها فقط في النطاق الداخلي بواسطة التحول الداخلي، وليس عن طريق أنظمة وقواعد اجتماعية خارجية، ويمكننا أن نيأس من هؤلاء من البداية، فلا دواء لها حتى إذا فعلنا ما نستطيع كي نصلحها، وتظل مسؤولية نظام العالم لغزاً كما كانت، ويمكن اعتبار العالم بوقاً لنداء البعث

الداخلي مثلما يصفه دانتي في «الكوميديا الإلهية».

إن الإحساس الإلهي لا يتناسب مع نظام العالم، وقد فشلت كل محاولات اللاهوتيين لرأب الصدع وإيجاد نظام تأمّلي كامل يوحِّد المعرفة الداخلية مع النظام الظاهري، مثلما حاول ميلتون في «الفردوس المفقود».

وكل محاولات الكنيسة لخلق وحدة بين المادة والروح، السيف وعمامة البابا، باءت بالفشل بسبب تمرد الروح الدائم ضد المادة، والداخلي ضد الخارجي، والذي ميّز المسيحية منذ بدايتها، ربما كان هذا هو سر استمرارية المسيحية لدى مئات الملايين من البشر.

من وراء مرحلة المسيحية هناك مرحلة الاستبطان التام للألوهية، والبُعد الغيبي للإنسان ككائن سيادي مطلق، ونظام أخلاقي داخلي يمكنه القيام طبقاً للقانون الداخلي.

وتتمثل البنية الأساسية لهذه المرحلة في فكر نيتشه، دون أي محاولة للاختفاء خلف معتقدات أو مذاهب، والإقبال على كل ما تدعونا إليه الحياة، وهذه النظرية من شأنها أن تؤدي للتواكل والتسليم السلبي للواقع، بدلاً من الصراع الدائم للتغلب عليه وتغييره، وهو الصراع الذي يدعو إليه نيتشه، ودائماً ما يكون هذا التواكل مغلفاً بانقطاع الأنا عن التفاعل والصراع في الحياة، بل وتأمل الحياة كما لو كانت قناعاً خارجياً لا يتصل بجوهر الأشياء، أي: تلك النظرية التي تتشابه مع البوذية، ويُعتبر الجانب المكمّل لها هو مقولة الإنكار المطلق، أو «النيرفانا» أي: هدوء المعرفة الخاوية.

**الهوامش**

[١] سفر أيوب، ٣٨: ١.

[٢] السياسة، مجلد ٨، ترجمة يوسف ليفس، دار نشر شوكن، ص ١٦٣.

[٣] ذهب الحلولية يعني: أن الله موجود في كل شيء في الطبيعة.

# فلسفة ابن ميمون
# الأبعاد الدينية الثلاثة في اشكالية التكوين


الأستاذ خالد سعيد





موسى بن ميمون شخصية كان لها دور بارز في صياغة الفكر الديني اليهودي صياغة منهجية سمحت للمعجبين به كيل المديح له والثناء عليه، حتى عد موسى الثاني دون منازع بعد النبي موسى (عليه السلام). أو للنيل منه تحت شعار اتهامه بالابتداع في الدين، وإخضاع المقولات الدينية الموروثة للفكر الإنساني المستورد من المسلمين أو من الفلسفة اليونانية. وما يدعو إلى الاهتمام بحسب الدكتور خالد سعيد أنه استفاد من الفكر الإسلامي ووظف مفاهيم المسلمين في بناء النظام العقيدي للدين اليهودي.



❖ كاتب وباحث مهتم بالفكر اليهودي.

يعتبر موسى بن ميمون مِن أعظم فلاسفة اليهود في العصر الوسيط، بل يعتبره المؤرّخون اليهود أعظم الشخصيات الفكرية اليهودية في التاريخ اليهودي، حتى ضُرِب به المثل في ذلك وفقاً للمقولة الشهيرة: (مِن موسى إلى موسى لَمْ يأتِ كموسى)..

وهذا يعني أنّ موسى بن ميمون يُعَدّ أعظم شخصية ظهرت في التاريخ اليهودي بَعْد النبي موسى عليه السلام.

وترجع أهمية موسى بن ميمون في التاريخ الفكري اليهودي إلى عدة أسباب، مِن بينها: أنّ موسى قد نظم العقيدة اليهودية ووصفها داخل إطار ديني منظّم تنظيماً منهجيّاً لَمْ يتوفر لليهودية في صورة كاملة قَبْل موسى بن ميمون..

فقد وضع ابن ميمون تسميته بقواعد الإيمان أو أركان الإيمان اليهودي، وهي ثلاثة عشر ركناً، تأثر فيها ابن ميمون بالعلماء المسلمين، خاصّةً علماء الكلام في جهودهم الخاصة بشرح العقيدة الإسلامية وتنظيمها[1].

ومضافاً إلى تنظيم العقيدة اليهودية وَوَضْع أركان الإيمان، قدّم موسى بن ميمون لليهودية عملاً فكريّاً على قدر كبيرٍ مِن الأهمية، خاصّةً في ما يتعلق بعملية تبويب وتنظيم الفكر الديني اليهودي؛ فقد ألّف موسى بن ميمون كتابه الشهير «مشنا تورا» أو «تثنية التوراة»، وهو المشهور بـ «يد حزقة» وتعني: «يد قوية» بالعربية، وهو كتاب في الشريعة اليهودية، لخص فيه ابن ميمون مادة التلمود الواسعة وشرحها، وكان هدفه مِن هذا العمل توفير المجهود الذي يبذله العالم اليهودي في الرجوع إلى التلمود لاستخلاص المادة التشريعية المطلوبة.

ولذَا يمكن اعتبار كتابه بمثابة تنظيمٍ وتبويب للمادة التشريعية الواسعة الواردة في التلمود، فكتاب «مشنا تورا» يغطي كُلّ الموضوعات التي نوقشت في التلمود، فيشرحها موسى بن ميمون، ويختار أنسب الآراء وأصحها في الموضوعات التي وردت فيها آراء متعددة في التلمود.

ومضافاً إلى هذا الترتيب المنهجي للتلمود يعود إلى موسى بن ميمون ـ أيضاً ـ فضل شرحِ اليهودية شرحاً فلسفيّاً معتمِداً على الفعل وعلى التراث الفلسفي الأرسطي، ووفقاً للتراث العربي الشارح للفكر الفلسفي اليوناني خاصّةً فلسفة أرسطو.

ففي عام ١١٩٠ للميلاد أكمل موسى بن ميمون تأليف كتابه الشهير «دلالة الحائرين»، والذي تعود أهميته في الفكر اليهودي إلى أنه يقدِّم تفسيراً عقليّاً للديانة اليهودية يُعَدّ أكمل تفسيرٍ مِن هذا النوع في تاريخ الدين اليهودي.

وقَدْ بدأ موسى بن ميمون هذا الكتاب بشرح الألفاظ التوراتية الهامة في تقديم هذا التفسير العقلي لليهودية، ثُمّ تناول بَعْد ذلك الموضوعات الدينية والأخلاقية في اليهودية، وشرحها شرحاً فلسفيّاً، مستعيناً بالتراث الفلسفي الأرسطي الذي قام بشرحه فلاسفة العرب[2].

ولقد هدف موسى بن ميمون مِن هذا التفسير العقلي لليهودية في «دلالة الحائرين» إلى تقديم الأدلة على عقلانية الديانة اليهودية وموافقتها للعقل، وأنها لا تتعارض مع العقل.

وقَدْ رفض موسى مِن خلال كتابه هذا التفسير الحرفي للتوراة، وقام بتأويل بَعْض الفقرات الواردة في كتاب العهد القديم، وقدّم تفسيراً علمياً للوصايا العشر ولِلنُّبُوَّة وللنظام الأخلاقي في اليهودية.

وكتاب «دلالة الحائرين» موجَّه إلى علماء اليهود «الحائرين» بَيْن ما تقره الفلسفة العقلية وبَيْن ما أتت به التوراة وشروحها وأخذ به أحبار اليهود، أي: الحائرين بَيْن ما يقضي به العقل وما جاء به النقل[٣].

وتمهيداً للغرض الذي توخّاه مِن تأليف هذا الكتاب يبيِّن موسى بن ميمون صعوبة دراسة الفلسفة، وما تحتاج إليه مِن دراسة تمهيدية في المنطق، ومن تطهير للنفس بالأخلاق الفاضلة والتحرّز مِن الشهوات، ويبيِّن الصعوبات القائمة في التوفيق بَيْن الحكمة والشريعة، وأولها أنّ الكلمات التي وُصِف بها الله في التوراة (والمقصود أسفار العهد القديم كلها) هي ألفاظ مشتركة المعاني، لهذا يحتاج الأمر أوّلاً إلى تفسير هذه الألفاظ المشتركة[٤].

وهو ما تسبّب في إثارة أزمة فكرية كبيرة وجدل عظيم استمر لأكثر مِن قرن بَعْد موت موسى بن ميمون؛ حيث انقسم المفكرون اليهود بَيْن مؤيد له في شرحه اليهودية شرحاً عقلياً، وبَيْن رافض لهذا الاتجاه العقلي الذي أرساه ابن ميمون في «دلالة الحائرين».

ولقد كُتِب لفكر بن ميمون واتجاهه العقلي الانتصار في هذا الجدل الذي كان دائراً بَيْن الجماعات اليهودية. وهكذا تتضح أهمية موسى بن ميمون في تاريخ الفكر اليهودي، وأهمية كتابه «دلالة الحائرين» في وضع الأساس العقلي لليهودية.

وتجب الإشارة إلى دور الفكر الإسلامي المؤثر في عمل موسى بن ميمون العقلي، خاصّةً كما يبدو في «دلالة الحائرين»؛ فقد استفاد موسى مِن خلال استيعابه لهذا التراث مِن أنْ يعطي لليهودية نظاماً عقائدياً وتفسيراً عقلياً مستَفيداً مِن الجهود العلمية الإسلامية في شرح الإسلام ووضع أسسه العقائدية والعقلية[٥].

## تمهيد.. عن الفلسفة اليهودية

«الفلاسفة مِن أعضاء الجماعات اليهودية» عبارة ذات مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية (بالقياس إلى عبارات مثل «الفلسفة اليهودية» أو «الفلاسفة اليهود»).

ويمكن أنْ نقسِّم هؤلاء الفلاسفة مِن منظور موضوع فلسفتهم: فهناك مَن يتعامل

مع اليهودية وبَعْض المشكلات الفلسفية المرتبطة بها، وهناك مَن يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة، وإنْ تَعرَّض لقضايا يهودية فهو يتعرَّض لها بشكل عرضي.

وثمة محاولات يبذلها بَعْض المفكرين الذين يتبعون الموقف التحليلي مِن اليهودية ويدرِسونها بطريقة منهجية، فإذا كان المفكِّر غَيْرِ يهودي فإنّ ثمرة فكره تكون جزءاً مِن الدراسة الفلسفية للدين، أمّا إذا كان المفكِّر يهوديّاً مؤمناً بالعقيدة اليهودية فإنّ الثَمرة تكون اللاهوت اليهودي أو دراسة أصول الدين.

وغنيّ عن القول: إنّ المفكِّر مِن أعضاء الجماعات اليهودية حين يحاول أنْ يتأمّل عقيدته فإنه ـ شاء أم أبى ـ يطبِّق المقولات الفلسفية السائدة في عصره على اليهودية.

ولا يمكن الفصل بَيْن الجانب التحليلي والجانب التركيبي؛ فالتحليل مثل التركيب كان يتم مِن خلال المقولات الفلسفية السائدة في الحضارات التي كان الفيلسوف مِن أعضاء الجماعات اليهودية يعيش بَيْن ظهرانيها.

ومِن ثَمّ لا يمكن الحديث عن « فلسفة يهودية»، وإنما عن محاولات قام بها مفكِّرون مِن أعضاء الجماعات اليهودية لتطبيق النظم الفلسفية المختلفة على العقيدة اليهودية والمزاوجة بينهما، وهي محاولة لا تتسم بكثير مِن التجانس؛ نظراً لوجود الجماعات اليهودية داخل تشكيلات حضارية مختلفة تؤثر كُلّ منها في المفكرين بطريقة مختلفة. لذَا.. فإنّ دراسة فكر هؤلاء لا يَكون إلا بالعودة إلى الحضارات التي يعيشون بَيْن ظهرانيها[٦].

والعهد القديم ـ مثله مثل أي كتاب مقدس ـ لا يحوي نسقاً فلسفيّاً واضحاً، وإنما يستند إلى نسق كامن مركّب يعبِّر عن نفسه في العقائد الأساسية الخاصة بطبيعة الخالق والخلق والوحي والتوحيد والعدالة الإلهية ومعنى التاريخ، وهلمّ جرّا.

كما أنّ التراث الديني اليهودي ـ مِن خلال الأجاداه[٧] ـ كان يحاول الإجابة عن أسئلة فلسفية بطريقة غَيْر فلسفية مِن خلال الرموز والقصص.

وتوجد تساؤلات فلسفية في كُلّ مِن التلمود وكتب القبّالاه[٨]، ولكن الإجابة عليها لا تتم بالطريقة الفلسفية المنهجية، وإنما مِن خلال الأسطورة والأمثولة والصورة والمجاز.

ولَمْ يظهر التفكير الفلسفي المنهجي بَيْن اليهود، إلا في القرن الأول قَبْل الميلاد في فلسفة فيلون السكندري الذي حاول المزاوجة بَيْن الفلسفة اليونانية (الأفلاطونية والرواقية) والعقيدة اليهودية.

ويبدو أنّ اليهودية وجدت نفسها دين أقليات متناثرة تواجه دينَيْن سماويَيْن توحيديَيْن تَتَبعُ كُلّ منهما أمبراطوريّةٌ مترامية الأطراف وترفض كُلّ منهما اليهودية، ولِذَا ظهر فكر

ديني يهودي يحاول تفسير هذا عقلياً، ويرمي إلى الدفاع عن اليهودية وإثبات شرعيتها[٩].

وبصفة عامة، لَمْ تنبع الفلسفة اليهودية مِن مصادر يهودية؛ لأنّ التيار الفلسفي الذي بدأ في اليونان منذ ٢٥٠٠ سنة ظل ملتزماً في مساره - رغم المحاولات التي طرأت عليه - بما في ذلك المعالجة اليهودية.

وبعبارة أخرى: لَمْ تكن الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى إلا فلسفة تمّت مواءمتها للموروثات اليهودية، وذلك عن طريق جانب متشابه بَيْن الفلسفة وتلك الموروثات. لذلك.. فإنّ المؤلفات التي تدخل في إطار «الفلسفة اليهودية» ليست فلسفةً خالصةً؛ فهي في الغالب عبارة عن تفسيرات وشروح سواء للكتب المقدَّسة أو للمؤلفات الفلسفية (أرسطو ، وابن رشد...).. وبصفة خاصة.. كانت الفلسفة في العصور الوسطى تعني مجموعةً مِن تفسيرات العالم وظواهره. وهذه التفسيرات موروثة عن الفلاسفة اليونانيين القدماء في القرن الخامس والرابع قَبْل الميلاد لدى أفلاطون وأرسطو[١٠].

## التعريف بموسى بن ميمون

فيلسوف يهودي، وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب وصيدلي..

اسمه الكامل: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي.

وعلى الرغم مِن مكانته العظيمة لدى اليهود، فإنه لَمْ يقم أحد مِن اليهود المعاصرين والتالين بترجمة حياته، ومصدرنا الوحيد عن حياته هو المؤلفون العرب المسلمون، وعلى رأسهم ابن القفطي في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» (نشرة ليبرت، ص٣١٧ - ٣١٩ )[١١].

وُلِد موسى بن ميمون في مدينة قرطبة الواقعة في الجزء الجنوبي الغربي مِن الأندلس، وشهدت ظهور العديد مِن الشخصيات الفكرية اليهودية خلال العصر الذهبي للثقافة اليهودية في الأندلس، والممتد مِن القرن الثامن الميلادي إلى القرن الثالث عشر الميلادي.

وقَدْ برز مِن هذه الشخصيات الفكرية أحبار وحكماء وأطباء ومفسِّرون وشعراء وفلاسفة، وكلهم قد أصبح فكرهم دعامةً للثقافة اليهودية إلى يومنا هذا.

وفي قرطبة التي تُعَدّ مركزاً ثقافيّاً كبيراً، وُلِد موسى بن ميمون عام ١١٣٥ م، ونشأ في مناخ ثقافي عظيم أثّر على تكوينه الفكري والثقافي تأثيراً بعيد المدى؛ فمدينة قرطبة كانت حافلةً بالعلماء والفلاسفة مِن المسلمين واليهود في ذلك العهد.

ففي ظل هذه الظروف نشأ ابن ميمون، حيث تُعَدّ أسرته مِن الأُسَر اليهودية العريقة، وكان أفرادها مِن علماء الدين والقضاة والحاخامات، ولقد أرجع بَعْض الباحثين نسب هذه الأسرة إلى نسل الحبر رابي يهودا هناسي، وهو جامع أسفار المشنا، بل وإلى الملك داود نفسه[١٢].

ويعبِّر العرب عن موسى بن ميمون: بأبي عمران موسى بن ميمون عبيد الله.ويُعرف عند الأوروبيين بـ: Maimondes. ويسمّيه اليهود: ربينو موشيه بن ميمون، ويطلقون عليه اختصاراً Rambom، وهي كلمة مركّبة من الحروف الأولى لـ Rabbi = الحبر أو الحاخام، Mosche = Moses = موسى، Ben = ابن، و Maimon = ميمون.

وتطلق عليه بَعْض كتابات العصور الوسطى النصرانية: موسى المصري Moses Aegyptiacus، ومن المتمسِّكين بهذه التسمية القدِّيس توما الإكويني. ويطلق عليه أحياناً: موسى الثاني، مقابل موسى الأول، وهو سيدنا موسى بن عمران[١٣].

## لمحة عن حياته:

لقد تأثرت الأوضاع السياسية لليهود في الأندلس بالأوضاع السياسية العامة التي حلّت بالأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي؛ فقد مرَّ الأندلس خلال هذا القرن بحالة من عدم الاستقرار السياسي نتيجةً للصراعات السياسية المتعددة، والتي كان من آثارها تغير نظم الحُكم وتوالي الحكومات المتعارضة على حُكم الأندلس.

وكان من الضروري أنْ تترك هذه السياسة المتعارضة والمتعصبة أثرها الكبير على الأوضاع اليهودية خلال القرن الثاني عشر، فاضطر الكثير من اليهود الذين رفضوا الدخول في الإسلام إلى الهجرة إلى البلاد المسيحية القريبة، وكذلك إلى البلاد الإسلامية البعيدة عن نفوذهم، فاتجه عدد مِنْهُمْ إلى بلاد المغرب العربي وإلى مصر وبلاد المشرق العربي والإسلامي.

ولقد كان من بَيْن الأُسَر اليهودية التي تعرَّضت لهذا الاختيار الصعب بَيْن الدخول في الإسلام أو الطرد أسرة العالم اليهودي الكبير موسى بن ميمون؛ فقد نزحت أسرته من قرطبة قاصدةً المرية، ومنها إلى فاس، ومن فاس اتجهت الأسرة إلى مصر حيث استقرت في مدينة الفسطاط منذ قدومها على مصر في عام ١١٦٥ م، وقَدْ توفي بها موسى بن ميمون عام ١٢٠٥ م[١٤].

وفي مصر وجدت أسرة موسى بن ميمون معاملةً مختلفةً تماماً؛ فقد كانت الأوضاع السياسية في مصر أوضاعاً ممتازةً بالنسبة للجماعة اليهودية بها، ما يسمح بازدهارها ونموها الفكري ومشاركتها الفعّالة في جوانب وأنشطة الحياة المختلفة للمصريين.

فقد كان يحكم مصر زمن هجرة أسرة موسى بن ميمون إليها السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، والذي جمع في مجاله أعظم علماء عصره ومفكّريه، حتى أصبح موسى بن ميمون الطبيب الخاص لصلاح الدين الأيوبي وأسرته ووزرائه وأعضاء بلاطه، واستمر في عمله كطبيب مع ابنه الملك الأفضل علي[١٥].

## تعليمه

تلقّى موسى بن ميمون دروسه الأولى في الأندلس التي كانت تموج في ذلك الوقت بكثير مِن التيارات الدينية والعلمية والفلسفية المختلفة، التي تحمل في طياتها معارف وفلسفات اليونانيين وعلوم المسلمين وفلسفتهم وآداب التلمود وعلوم اليهود وشريعتهم.

وفي ظل هذه البيئة التي انصهرت فيها كُلّ تلك الثقافات المختلفة المقروءة باليونانية والسريانية والعربية والعبرية وغَيْرها مِن اللغات نشأ موسى بن ميمون وشبَّ علمياً وفلسفيّاً ودينيّاً، فاهتم الأب ميمون بتعليم ابنه موسى التوراة والتلمود وغَيْرها مِن علوم الدين اليهودي [١٦].

وتتلمذ موسى كذلك على أيدي علماء المسلمين حاملي مشعل الحضارة والعِلْم في ذلك الحين، فاطلع على كتابات المسلمين في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية وبخاصة عِلْم الطب.

ولَمْ يقف موسى عند المنتج الحضاري الإسلامي فحسب، بل إنه اطلع كذلك على علوم الأوائل التي درسها المسلمون في الأندلس، وشأنه في ذلك شأن كُل مثقف؛ فإنّه كان يجيد إلى جانب العبرية (لغة دينه) اللغة العربية لغة الحياة اليومية ولغة العِلْم في ذلك الوقت، إلى جانب غَيْرها مِن اللغات التي تساعده على توسيع مداركه ومعرفة ثقافات الحضارات القديمة والمعاصرة له.

فقد أتقن موسى العبرية بلهجاتها، كما كان متبحِّراً في التلمود، وكانت العربية الفصحى بشتى لهجاتها العامية، وبخاصة عربية حارات اليهود التي هي لغته الأم، وكان طلق اللسان بالأسبانية القديمة، وكان متيناً في الحساب والرياضيات والهندسة والمساحة والفلك، ما يجعلنا نشعر بأنّه كان على عِلْم كافٍ باللاتينية واليونانية، وربما عرف البربرية في السنوات الطويلة التي قضاها في المغرب يتعلم الطب.

ولتنمية هذه المعرفة المهنية كان بحاجة إلى دراية واسعة بعلم الصيدلة وخصائص النباتات في صناعة الأدوية، خصوصاً وقد اشتهر في مصر بالطب خاصة[١٧]. ومن شيوخه وأساتذته الذين استفاد مِنْهُمْ كثيراً: يوسف بن صديق الأندلسي الذي كان لدروسه أثر عظيم في تكوين عقلية ابن ميمون العلمية. ومن أساتذته أيضاً: ابن أفلح الأشبيلي، الذي درس عليه بالأندلس عِلْم الفلك؟ وتأثر كذلك بابن طفيل وابن رشد.

وعلى الرغم مِن أنّ ابن رشد وابن ميمون وُلِدَا في مدينة واحدة هي قرطبة، وعاشا في فترة واحدة هي القرن الثاني عشر الميلادي. فابن رشد وُلِد قبله بنحو تسع سنين، وتوفي قبله بنحو سبع سنين. إلا أنّ أغلب الباحثين يؤكدون على أنهما لَمْ يجتمعا رغم تأثر ابن ميمون بآراء ابن رشد، وهذا يبدو واضحاً في مؤلفه «دلالة الحائرين».

قام ابن ميمون في اليهودية بالدور نفسه الذي قام به ابن رشد في الإسلام، وهو محاولة التوفيق بَيْن الدين والفلسفة، وهو ما قام به بَعْد ذلك توما الإكويني في النصرانية، وانتشرت فلسفة ابن رشد التي تحمل في طياتها روح أرسطاطاليس في الأوساط اليهودية بفضل ابن ميمون الذي تأثر بدوره هو الآخَر بأرسطاطاليس.

ولقد تغلغلت الأرسطاطاليسية الرشدية في الحياة اليهودية الفكرية، حتى قال غليوم الأقرني: «**لَمْ يبق بَيْن اليهود الخاضعين للعرب واحد لَمْ يترك دين إبراهيم ولَمْ تفسده ضلالات العرب أو ضلالات الفلاسفة**».. وذلك حفّز نفراً مِن الباحثين إلى القول: إنّ قيمة ابن رشد في الفكر الفلسفي لَمْ يعرفها سوى اليهود الذين قاموا بنقل تعاليمه إلى أوروبا.

وبالنسبة لطبه: فقد درس ابن ميمون الطب في بلاد الأندلس والمغرب العربي أثناء إقامته هناك، ولكنه لَمْ يزاول هذه المهنة في تلك الديار، واكتفى بالقراءة والمعرفة النظرية، وبعد انتقاله إلى مصر ووفاة أخيه الأصغر داود ـ عائل الأسرة الوحيد- اضطر موسى إلى العمل بمهنة الطب ليدبّر حاجات الأسرة.

ويصفه ابن أبي أصيبعة (ت. ٦٤٣ هـ) بأنّه أوحد زمانه في مهنة الطب، إلى جانب أنه كان متفنناً في كُلّ العلوم، وهذه الشهادة تبيّن لنا منزلته الطبية ومكانته العلمية بَيْن أقرانه.

ومن دلائل ذلك، طلب ريكاردوس الأول ـ المشهور بـ «ريتشارد قلب الأسد» (١١٥٧ – ١١٩٩ م) ـ ملك إنجلترا وقائد الحملات الصليبية في تلك الآونة ـ ومقرّه عسقلان ـ أنْ يصحبه، لكنه رفض وآثر البقاء في خدمة السلطان الفاتح الناصر صلاح الدين الأيوبي، ولقد خدم ابن ميمون كذلك مِن بعده ابنه الأفضل علي (١١٩٨ – ١٢٠٠م)[١٨].

## إشكالية إسلامه.. وتأثيرها على فلسفته:

لَمّا استولى الموحّدون على قرطبة في سنة ٥٤٢ هـ. خيَّروا اليهود والنصارى فيها بَيْن الإسلام أو الهجرة، فهاجر ميمون عن قرطبة وتنقّل بَيْن بلاد الأندلس[١٩]، ولَمّا عزم على الإقامة بالمرية استولى عليها الموحّدون، فارتحل إلى مدينة فاس بالمغرب بدعوة مِن يهودا بن سوسان الذي كان آنذاك الحبر الأعظم لليهود في مدينة فاس، وكان انتقاله مع أولاده الثلاثة في ١١٥٨ م[٢٠].

## وثمة أسئلة تواجهنا هنا حول إسلامه

هل التنقل والترحال معناه عدم اعتناق موسى بن ميمون الإسلام ؟! وهل أظهر الإسلام في الأندلس والمغرب العربي وصلّى وصام حتى يستطيع البقاء هناك إلى أنْ تأتيه الفرصة للرحلة إلى مكان آخَر آمن يستطيع فيه إظهار يهوديته؟! وهل أظهر الإسلام في الأندلس والمغرب العربي ثُمّ ارتدّ إلى اليهودية عندما سنحت له الفرصة المؤاتية في مصر حيث الحرية الدينية وتسامح الحكّام؟!

يذكر ابن أبي أصيبعة أنه أسلم في المغرب ولكنه ارتدَّ في مصر، فيقول: «**إنّ الرئيس موسى كان أسلم في المغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه، ثُمّ إنه لمّا توجّه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط مصر ارتد**».. وهذا عين ما يذكره القفطي (ت. ٦٤٦ هـ) ـ أيضاً ـ الذي يرى أنّ ابن ميمون أظهر الإسلام فحسب وأبطن اليهودية، وحتى لا يفتضح أمره ألزم نفسَه بأداء فروض الإسلام.

وبالجملة.. فإنّ مشكلة إسلام موسى بن ميمون من العسير الوصول فيها على يقين؛ فلكل فريق أدلته وحججه التي تدعم موقفه، ولكنه لمّا كانت الشريعة اليهودية تجيز التحوّل الديني الاضطراري، وأجاز ذلك ابن ميمون نفسه؛ حتى يتمكّن اليهودي من الانتقال إلى مكان آخَر يستطيع فيه ممارسة شعائره الدينية، لذلك من المرجَّح أنّ ابن ميمون أظهر الإسلام لينجو بنفسه من القتل، وارتد عندما وصل إلى القاهرة حيث التسامح الديني والحرية العقائدية[٢١].

## مؤلفات ابن ميمون

ترك ابن ميمون كثيراً من الأعمال التي تتناول الموضوعات الطبية والرياضية والدينية والفلسفية، وتلك الأعمال تُبيِّن لنا مدى اطلاعه على ثقافات الحضارات السابقة وإلمامه بعلوم اليونان ومعرفته بجهود العرب والمسلمين العلمية والفلسفية والدينية..

## وهذه الأعمال هي:

### المؤلفات الطبية:

درس ابن ميمون ـ كما ذكرنا سابقاً ـ الطب في الأندلس والمغرب العربي، ولكنه لَمْ يمارسه هناك عمليّاً، ومارسه في مصر ليسدَّ حاجات أسرته، وألّف أعماله الطبية باللغة العربية لغة العِلم والحياة اليومية في تلك الآونة.

وتلك الأعمال ألّفها في مصر (١١٦٧ – ١٢٠٠ م)، وكانت موجهةً للسلطان والوزراء والأغنياء وأقرانه من الأطباء، ونُقلت أغلب تلك الأعمال إلى اللغة العبرية واللاتينية، وتُرجم بعضها على الألمانية والفرنسية[٢٢].

وأعماله الطبية هي على النحو التالي:

١- فصول موسى أو فصول القرطبي أو كتاب الأمثال الطبية كما ينعته ويل ديورانت.

وهذه الفصول خمسة وعشرون فصلاً، تشتمل على ألف وخمسمائة عبارة قصيرة تتناول كُلّ فروع الطب، وتلك الفصول أكبر مؤلفاته الطبية حجماً وشهرةً، وتُرجمَت

إلى العبرية واللاتينية، وختم ابن ميمون هذه الفصول بمقالة ناقش فيها التناقضات الحادثة في كلام جالينوس ( ١٢٩ - ١٩٩ م) بصيغة فلسفية.

٢- كتاب المختصر لكتب جالينوس.

٣- مقالة في السموم والتحرُّز مِن الأدوية القتّالة، وهي موجهة إلى القاضي الفاضل، ولذلك سميت بـ «المقالة الفاضلية».

٤- وضع مقالة للملك الأفضل في تدبير الصحة، تسمى بـ «المقالة الأفضلية»، وفيها يشير إلى علاج الحالات النفسية.

٥- مقالة في البواسير، وجهها لشاب مِن الفضلاء مِن أهل بيت شريف، عرض فيها لآراء بَعْض أطباء المسلمين في هذا الموضوع، أمثال ابن سينا.

٦- مقالة في الربو، موجّهة لمريض مِن النبلاء كان يعاني آلاماً شديدةً في رأسه، وتحدّث فيها عن أسباب هذا المرض.

٧- مقالة في شرح فصول أبقراط (٤٦٠ - ٣٧٧ ق.م)، وكان يستخدمها موسى دائماً في علاج مرضاه، ووضع لها موسى تعليقات وهوامش.

٨- مقالة في الجُماع، موجهة إلى سلطان حماه الملك المظفر تقي الدين أبي سعيد عمر ابن نور الدين (١١٧٩ - ١١٩٢ م)، تحدّث فيها عن الجُماع، وأحوال المخالطة الجنسية.

٩- مقالة شرح العقار، وهي مكوّنة مِن أربعمائة وستة وفصول، يصف فيها مختلف العقاقير.

١٠- مقالة في الأعراض، وهي آخِر مقالة كتبها ووضعها أثناء مرضه.

## المؤلفات الرياضية:

كان ابن ميمون حاذقاً وماهراً في الرياضيات ، وله فيها تصانيف حسنة هي:

١. إصلاح كتاب الاستكمال لابن أفلح الأشبيلي في الهيئة مع يوسف بن عقنين المعروف عند العرب بـ: يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي، فهذّبه بَعْد أنْ كان تخليطاً.

٢. إصلاح كتاب الاستكمال لابن هود في الرياضيات[٣٣].

## المؤلفات الدينية:

اشتهر موسى كطبيب ورجل دين، فهو رجل دين أعاد لليهودية تماسكها وحيويتها

مِن خلال أعماله التي كان لبعضها أثر كبير على الدين اليهودي؛ فبسببها انقسم اليهود إلى فريقيْن متعارضيْن: أحدهما يؤيد موسى، والآخَر يعارضه.

وسنذكر تلك المؤلفات حسب أهميتها؛ لأنّ ثمة مزجاً بَيْن الفكر الديني والفكر الفلسفي لموسى بن ميمون في تلك الأعمال:

## ١- تثنية التوراة:

«تثنية التوراة» أو «مشنا تورا» Mishneh Torah ، وتعني: تكرار الشريعة، أي: الكتاب الذي يلي التوراة ومن بعده المشنا.

وتلك التسمية حقد بَعْض اليهود عليه، ولكن بَعْض الباحثِين يرى أنّ كلمة «مشنا» تعني: تعاليم، وبالتالي تعني: «مشنا توراة» تعاليم التوراة، وهذا هو التفسير المرجَّح.

ويتكون هذا الكتاب مِن أربعة عشر كتاباً، لذلك يرجِّح بَعْض الباحثِين أنّ «مشنا توراة» تعني: «يد حزقاه» = اليد القوية، فالياء والدال ترمزان للعدد «أربعة عشر»[٢٤].

اعتمد موسى بن ميمون في هذا العمل على التلمود وشروحه، وهو يحاول فيه جمع كُلّ قوانين أسفار موسى عليه السلام الخمسة، وجمع قوانين المشنار والجمارا[٢٥] إلا قليلاً.

يحاول في هذا العمل الضخم أنْ يرتب التلمود ويبوبه وينظمه ويقوم كذلك بشرحه، وهو في الواقع تقنين للدين اليهودي.

ووضع موسى بن ميمون هذا العمل باللغة العبرية، واستغرق تأليفه عشر سنوات، وأسلوبه يشبه أسلوب المشنا.

وعندما أخرجه موسى انقسم اليهود إزاءه إلى مؤيدين ومعارضين؛ فنجد كثيراً مِن اليهود والأحبار في تآليفهم الدينية يتأثرون به.. ومن دلائل انتشاره أيضاً وتأييد اليهود له: تلك القصيدة التي قرضها الشاعر اليهودي يهودا حريزي بمناسبة صدور هذا العمل الكبير.

وفي مقابل ذلك الإقبال الشديد نجد المعارضين ـ وعلى رأسهم إبراهيم بن داود ـ ينددون بموسى؛ لأنه في هذا العمل اعتمد على كثير مِن النظريات الفلسفية غَيْر المستقاة مِن مصادر يهودية، كذلك بسبب حذفه أسانيد الرواية اليهودية.

## ٢- السراج:

تفسير مفصّل للمشنا، بدأ موسى بن ميمون تأليفه في سن الثالثة والعشرين، ولكنه عجز عن إتمامه بسبب التنقل والترحال وموت أبيه وأخيه، ولكنه أتم تأليف هذا الكتاب سنة ١١٦٨ م.

وهذا العمل بحث في الرواية والإسناد عند اليهود. وقد أعطى هذا العمل موسى ابن ميمون منزلة كبيرة؛ نظراً لغزارة مادته وصدق أحكامه ووضوح أفكاره. ولقد ألّف هذا الكتاب باللغة العربية حتى يَكون ميسَّراً ليهود الشرق وينال إعجابهم وتقديرهم، ولكنه على العكس لَمْ ينل إعجابهم، إلا أنه عندما وقع في أيدي يهود المغرب والأندلس وجنوب فرنسا ونال إعجابهم وتقديرهم[٢٦].

ووضع موسى بن ميمون في كتابه «السراج» قواعد وأسس العقيدة اليهودية أو قواعد الإيمان بها، وهي «الأصول الثلاثة عشر»، ولقد أوصى أنْ يتمسك بها كُلّ يهودي.

## وأهمّها ما يلي:

١- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ الخالق تبارك اسمه هو الموجِد والمدبِّر لِكُلّ المخلوقات، وهو وحده الصانع لِكُلّ شيء في ما مضى وفي الوقت الحالي وفي ما سيأتي.

٢- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ الخالق تبارك اسمه لا يشبهه في وحدانيته شيء بأية حال، وهو وحده إلهنا، كان منذ الأزل، وهو كائن وسيكون إلى الأبد.

٣- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ الخالق تبارك اسمه ليس جسماً، ولا تحدّه حدود الجسم، ولا شبيه له على الإطلاق.

٤- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ الخالق تبارك اسمه هو الأول والآخِر.

٥- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ الخالق تبارك اسمه هو وحده الجدير بالعبادة، ولا جدير بالعبادة غَيْره.

٦- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ كلام الأنبياء حق.

٧- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ نُبوّة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقّاً، وأنه كان أباً للأنبياء: مَن جاء مِنْهُمْ قبله، ومَن جاء بعده.

٨- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ كُلّ التوراة الموجودة الآن بأيدينا التي أعطيت لسيدنا موسى عليه السلام.

٩- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ هذه التوراة غَيْر قابلة للتغيير، وأنه لن تكون شريعة أخرى سواها مِن قِبَل الخالق تبارك اسمه.

١٠- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ الخالق تبارك اسمه عالِم بكل أعمال بني آدم وأفكارهم.

١١- أنا أومِن إيماناً كاملاً بأنّ الخالق تبارك اسمه يجزي الحافظين لوصاياه، ويعاقب المخالفين له.

١٢- أنا أومن إيماناً كاملاً بقيامة الموتى في الوقت الذي تنبعث فيه إرادة الخالق تبارك اسمه وتعالى ذِكره الآن وإلى أبد الآبدين(٢٧).

### ٣- رسالة في التحول القهري مِن دين إلى آخَر:

وتسمى - أيضاً - رسالة «في سبيل تقديس اسم الله»، ويُطلق عليها بَعْض الباحثين «رسالة الردة». ألَّفها موسى سنة ١١٦٠ م بالأندلس بسببِ ما تَعرَّض له اليهود مِن اضطهادات واعتداءات، وفيها يحث اليهود على الهجرة بدلاً مِن الموت في بلد لا يستطيعون فيه ممارسة شعائرهم الدينية. وتُرجمَت تلك الرسالة إلى العبرية والإنجليزية.

### ٤- رسالة إلى يهود اليمن:

أرسلها موسى إلى الجالية اليهودية في اليمن بواسطة تلميذه يعقوب نثائيل الفيومي، وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية، وبعث بها ابن ميمون إلى أهل اليمن بسبب ضغط الفاطميين عليهم ليتحولوا إلى الإسلام(٢٨).

## المؤلفات الفلسفية لابن ميمون:

### ١- رسالة في المنطق:

تتكوَّن مِن أربعة عشر فصلاً، يشرح فيها المنطق لمن يريد أنْ يدرسه، ووضع تلك المقالة لليهود ذوي الثقافة العربية، أولئك المحتاجين لدراسة المنطق والفلسفة الإسلامية، ألَّفها بالعربية ، وترجمها موسى بن تبون إلى العبرية، وتُرجمت إلى اللاتينية والألمانية. ويصنِّفها البعض ضِمْن أعماله الدينية، ولكنها تبعاً لموضوعها - المنطق - تُدرَج ضِمْن الأعمال الفلسفية.

### ٢- رسالة عن البعث:

تلك الرسالة هامة جدّاً؛ لأنها تجلي لنا عقيدة البعث عند اليهود، تلك العقيدة الغامضة جدّاً عندهم. ويشير القفطي إلى أنّ ابن ميمون في تلك الرسالة يُبطِل المعاد الشرعي، ولذلك أنكرها عليها علماء اليهود، فاضطره إلى إخفائها إلا عمن يرى رأيه.

### ٣- دلالة الحائرين:

ترجم الباحثون «Moreh Neboukim» إلى «دلالة الحائرين»، و «دليل الحائرين»، و «دليل الحيارى»، و «مرشد الحائرين»، في مقابل الترجمة الإنجليزية: The Guide of the perplexed..وهو مؤلَّف صَعُب على مَن يرتاد الفلسفة اليهودية عامّةً ألاّ يتعرَّض له، والذي يمثل الامتزاج بَيْن الفكر الديني والفكر الفلسفي عند موسى بن ميمون.

المقصود بالحائرين هؤلاء المتعلّمين الذين احتاروا في قضايا كثيرة يبدو فيها التعارض واضحاً بَيْن العقل والدين. وهذه القضايا المحيِّرة عالجها مِن قَبْل موسى بن ميمون كثير مِن الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وابن رشد.

وهذا الكتاب ـ الذي بدأ ابن ميمون تأليفه سنة ١١٨٦ م وانتهى منْه سنة ١١٩٠م ـ يشتمل على كثير مِن الآراء الدينية والفلسفية التي حصّلها مِن الموروثات الدينية والفلسفية والأدبية اليهودية، فهو على الرغم مِن تأثّره بسعديا الفيومي وابن باقودا، إلا أنه لَمْ يشر إليهما إلا نادراً، واستفاد كذلك مِن آراء متكلمي المسلمين وفلاسفتهم وأدبائهم، واكتسب مِن المسلمين ـ أيضاً ـ فلسفة أرسطاطاليس وما وضعه عليها مِن شروح كُلّ مِن الإسكندر الأفروديسي وثامسيطيوس ويحيى النحوي، وعرف كذلك مِن كتابات أرسطاطاليس المترجمة للعربية آراء الفلاسفة السابقين عليه أمثال بطليموس وجالينوس..

وبالجملة، لقد حصَّل ابن ميمون كُلّ المعارف الواردة في الدلالة وغَيْرها مِن مؤلفاته مِن مخالطته لعلماء الأندلس وتودده إليهم. وألّف ابن ميمون هذا الكتاب لتلميذه يوسف بن عقنين بَعْد سفره إلى الشام والعراق؛ وذلك بسبب ما تَعرض له مِن حيرة ودهشة في ما يتعلق بالأمور الإلهية، حيث وجّهه ابن ميمون له ولأمثاله؛ حتى يزيل ما في نفوسهم وعقولهم مِن شك وريبة؛ حتى يصلوا ـ أيضاً ـ إلى اليقين.

## لغة الكتاب وأسلوبه:

كتب ابن ميمون أغلب أعماله بالعربية وأقلّها بالعبرية، تلك العربية المكتوبة بحروف عبرية، وتلك المؤلفات أقبل على قراءتها اليهود، كما أقبل على قراءتها المسلمون الذين قرأوها باللغة اليهودية العربية.

وكتب ابن ميمون «دلالة الحائرين» باللغة العربية بحروف عبرية، وتلك الطريقة في الكتابة كانت منتشرةً في ذلك الوقت بَيْن الكتّاب اليهود في الأندلس. واستخدم ابن ميمون تلك الطريقة في الكتابة على نَحْو ما يرى بَعْض الباحثين. نظراً لخوفه مِن المسلمين واليهود معاً.

وخوفه مِن المسلمين بسبب ما في كتابه مِن آراء تتعارض كثيراً مع تعاليم الإسلام بخاصة حول قضية النُبُوَّة، بالإضافة إلى ما وضعه فيه مِن آراء تندِّد بأفكار المتكلمين المسلمين، ولكنه رغم ذلك يستفيد كثيراً مِن فلاسفة العرب. وأمّا خوفه مِن اليهود فيرجع إلى ما في كتابه مِن معارضة شديدة للآراء المتوارثة لدى اليهود؛ فقد أخضع الدين اليهودي لفلسفة أرسطاطاليس وفلسفة المسلمين. ولقد ثارت ثائرة اليهود على هذا الكتاب، وانقسموا بصدده بَيْن مؤيد ومعارض، على حين لَمْ يلتفت إليه المسلمون ولَمْ يولّوه عنايتهم.

ويشبه أسلوب ابن ميمون في «دلالة الحائرين» أسلوب غَيْره مِن الكتّاب العرب المسلمين في كتاباتهم الدينية والفلسفية، حتى أنّ الدكتور إسرائيل ولفنسون ـ المستشرق والكاتب الكبير ـ ينعته بـ «موسى بن ميمون العربي»؛ فهو يقتبس كثيراً مِن المفردات العربية مصدرها القرآن الكريم والمؤلفات الفقهية، ولكن تغلب عليه دائماً يهوديته؛ فنجد الروح اليهودية تبدو واضحةً في كتاباته، فهو مثل غَيْره مِن الكتّاب اليهود يتأثر بتراثه الديني والأدبي.

## الغرض مِن تأليف الكتاب:

يشير ابن ميمون في مقدمته لكتاب الدلالة إلى أنّ للكتاب غرضيْن:

الأول: توضيح وتحديد معاني أسماء وردت في كتب النُّبُوَّة.

والثاني: توضيح أنّ بَعْض الأمثال التي وردت في كتب النُّبُوَّة ما هي إلا أمثال فحسب[٢٩].

## آراء موسى بن ميمون الفلسفية:

شغلت الموضوعات الفلسفية حيِّزاً كبيراً مِن «دلالة الحائرين»، على العكس مِن الموضوعات الأخلاقية، ونجد أنها تشابهت في ذلك مع الموضوعات الدينية. وقَدْ احتوت تلك الموضوعات الفلسفية على العديد مِن المضامين: مثل الإدراكات العقلية والحسية التي عن طريقها يبدأ الإنسان في معرفة الله، ومعرفة أنه العقل والعاقل والمعقول. ومِن تلك المضامين أيضاً: علوم المتكلمين ومقدّماتهم في إثبات وجود الله ووحدانيته. وأيضاً: حركات الأفلاك وأسبابها وتأثيرها على العالم وحداثته، وآراء الفلاسفة حول هذا الموضوع.

## الإدراكات العقلية والحسية:

يؤكد موسى بن ميمون أنّ للعقل الإنساني مدارك في طبيعته أنْ يدركها، وفي الوجود موجودات ليس في طبيعته أنْ يدركها، حيث يدرك منها حالةً ويجهل حالات، وليس لكون الإنسان مدركاً لبعض تلك الأمور يلزم بأن يدرك كُلّ شيء منها.

ويرى أنّ الناس يتفاضلون في الإدراكات الحسية مثلما يتفاضلون في القوى الأخرى، وعلى هذا نجدهم ـ أيضاً ـ يتفاضلون في الإدراكات العقلية كواحدة مِن القوى البدنية، ولا يُعَدّ هذا التفاضل بلا نهاية؛ بل إنّ للعقل الإنساني حداً يقف عنده، فلا يدرك ما بعده، فثمة أشياء يتشوّق الإنسان لمعرفتها وإدراكها، وثمة أشياء لا يتشوق الإنسان أو يتلهف على معرفتها وإدراكها، وتختلف الآراء حول الأشياء التي يتشوق الناس لمعرفتها؛ وذلك لتفاوت الإدراك العقلي مِن إنسان لآخَر، ولتفاوت الناس ولتفاضلهم في التلهف على المعرفة والإدراك

العقلي مِن إنسان لآخَر، ولتفاوت الناس وتفاضلهم في التلهف على المعرفة والإدراك أيضاً، وهذا أمر جلي وواضح، وأكد موسى بن ميمون عليه في كتابه «دلالة الحائرين»[٢٠].

ومن الأمور التي حدث فيها كثير مِن الاختلاف والتشعب في الآراء: الأمور الإلهية. ومن الأمور التي قلت فيها الاختلافات: الأمور الطبيعية. وتكاد هذه الاختلافات أنْ تنعدم في الأمور التعليمية.

ويُرجِع موسى بن ميمون هذا إلى الإلفة والتربية ـ على حد قوله ـ بمعنى: أنّ الإنسان له طبيعته التي تميل إلى إدراك ما تحبه وتألفه، وتعرف وتنأى عن إدراك ما لا تحبه وتألفه، ولهذا السبب ينأى الإنسان عن إدراك الحقائق ويميل إلى ما اعتاد عليه وألِفه مِن الأمور. ويقرر موسى بن ميمون أنّ هذا القصور في العقل الإنساني هو رأي الفلاسفة في العقل الإنساني، وليس للشريعة رأي فيه.

ويقارن موسى بن ميمون بَعْد ذلك بَيْن الإدراك العقلي والإدراك الحسي عند الإنسان، ويرى أنّ الإدراكات العقلية عند الإنسان يعتريها مِن حيث تعلقها بالمادة مثلما يعتري الإدراكات الحسية عنده تماماً..

فالإنسان ينظر بعينه لشيء ما ويدرك ما قوة بصره أنْ تدركه، فإنْ أراد المزيد وأمعن النظر حتى يبصر ما يفوق قدرته فسوف يكل بصره ويتعب حتى أنه لا يستطيع النظر كأول عهده، وكذلك الحال في الإدراكات العقلية؛ فمَن يمعن التفكير في أمر يفوق إدراكه يتبلد ولا يستطيع الفهم ولا العودة لسابق عهده في التفكير؛ وذلك لأنّ القوى البدنية حسِّيّةً أو عقليّةً واحدة خاصّةً في هذا الصدد.

وعلى ذلك يريد موسى بن ميمون أنْ يقول: إنه لا ينبغي أنْ يجيل الإنسان عقله إلا في ما يستطيع إدراكه، وما لا يمكنه إدراكه فإنّ إعمال العقل فيه سوف يعود عليه بالأذى وعلى عقله بالكلل، ولكنّ هذا لا يعني أنْ يتوقف الإنسان عن التفكير والإدراك؛ وإنما أراد ابن ميمون مِن ورائه أنْ يوضح أنّ للعقل الإنساني ولإدراكه حدّاً ينبغي أنْ يقف عنده؛ لأنه لا يستطيع أنْ يفوقه أو يعلوه..

**وهنا يقسّم موسى بن ميمون الإدراك إلى ثلاثة أنواع:**

**أولها: إدراك الحيوان**

**ثانيها: إدراك الأفلاك**

**ثالثها: إدراك الإنسان**

وهي إدراكات مختلفة يفوقها الإدراك الثالث؛ وذلك راجِع لأنه بالأول والثاني يُستدَلّ على الثالث.

ولا بدَّ مِن الإشارة إلى بَعْض الألفاظ التي بلور مِن خلالها تلك الفكرة الفلسفية، وذلك في مدخله اللغوي، ومن تلك الألفاظ نذكر المجموعة التالية.

فاعتمد موسى بن ميمون على ثلاثة ألفاظ، وهي الأفعال «رأى ونظر وحزى»، وتعطي معنى الإدراك بالعين والذهن والقلب، والتي تؤدي في النهاية لمعنى الإدراك العقلي والحسي، فإذا تأملنا تلك الدلالات السياقية للمصطلحات الثلاثة لوجدناها تُجمِع على هذا المعنى، أي: الإدراك العقلي والحسي.

وهكذا سخَّر موسى تلك الألفاظ لِتوضح لنا بجلاءٍ الفكرةَ الفلسفيةَ الخاصة بالإدراكات العقلية والحسية، والتي عن طريقها يصل الإنسان إلى إدراك الله تعالى وإدراك ذاته الطاهرة[٣١].

وقوله: «**إنَّ الوجود عَرَض**» مأخوذ مِن قول ابن سينا: «**إنَّ الماهيات يستوي لديها الأمر بذاتها في ما يتعلق بالوجود، وإنما الوجود عَرَض يحدث لها**».

لكنه لا يوافق ابن سينا في قوله: إنّ النفس الإنسانية تبقى بَعْد الموت وأنها خالدة، وإنما يأخذ بما قاله الإسكندر الأفروديسي وغَيْره مِن المشّائين: مِن أنّ العقل الفعّال هو القادر على البقاء، والعقل الفعّال مشترك بَيْن الناس جميعاً وليس فردياً أو خاصّاً بفرد دون فرد. وهذا يدل على أنّ موسى بن ميمون لَمْ يتقيد بالعقيدة الدينية حين رآها تتعارض مع ما يقضي به العقل[٣٢].

وحول إثبات وجود الإله وأنّه واحد ولا جسم ولا قوة في جسم، يبدأ موسى بن ميمون الجزء الثاني مِن كتابه «دلالة الحائرين» بعرض أدلته على إثبات وجود الإله ووحدانيته، وأنه منزه عن أنْ يَكون جسماً أو قوّةً في جسم، وأنّ الموجود الطبيعي الذي يسري عليه الكون والفساد هو وحده الذي يَكون جسماً أو قوّةً في جسم، وهذه الأدلة هي خمس وعشرون مقدمةً، برهن عليها أرسطاطاليس وأتباعه مِن المشّائين[٣٣].

وفي ما يتصل بصفات الله يأخذ موسى باللاهوت السلبي، أعني القول: بأنّه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية؛ لأنّ الله ليس كمثله شيء، لهذا لا يمكن وصف الله بأية صفة، إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المفهوم منها في الاستعمال اللغوي الخاص بالإنسان، ولهذا ينبغي أنْ تُفهَم كُلّ الصفات التي تنسبها إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن نفس الصفات منسوبةً إلى الإنسان، وهذا ينطبق ـ أيضاً ـ على صفة الوجود؛ فالله موجود لا كالموجودات.

ويدعو ابن ميمون إلى المعنى في السبيل السلبي؛ لأنّ مِن شأنه استبعاد كثير مِن الصفات الزائفة التي تُنسَب إلى الله.

أمّا المعرفة الإيجابية في ما يتعلق بالله: فإنّها تختص فقط بتدبير الله للكون وما في

الكون مِن نظام يكشف عن الحكمة الإلهية، ومثل هذه المعرفة هي التي منحها الله لموسى حسب ما وَرَد في سِفر الخروج (إصحاح: ٣٣)، وعِلم الإنسان هو في هذه الحدود، وأفعال الله هي الحوادث الجارية في الطبيعة، ومن شأنها ألاّ تهدم، بل هي بالأحرى تديم النظام الثابت للطبيعة، بما في ذلك حفظ النوع البشري وسائر الأحياء.

والله هو العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة الغائية للكون، والله فعل محض وعقل محض، ويأخذ عن الفارابي قوله: إنه ما دام الله لا يعقل إلا ذاته، فإنه هو العقل والعاقل والمعقول في آن معاً[٣٤].

أفعال الإله تعالى شريفة وتامة وكاملة، فهذا ما تنص عليه شريعة موسى عليه السلام، ويتفق معها في ذلك النظر العقلي، ولا ينكر ذلك إلا معاند أو مكابر.

وحتى يوضح ابن ميمون ذلك يقسّم الأفعال بعامة إلى أربعة أنواع بحسب غايتها:

أ- فعل الباطل، وفيه الفاعل يقصد غايةً ما لا تحصل له بسبب بَعْض الصعوبات التي تعوقه عن الوصول لغايته.

ب- وفعل العبث، لا يقصد فاعله غايةً أصلاً.

ج- وفعل اللعب، ويكون للفعل غاية خسيسة غَير مفيدة كثيراً أو غَير ضرورية.

د- وفعل جيد حسن، الذي يفعله فاعله بقصد غاية شريفة ذات منافع ضرورية، وتحصل هذه الغاية.

وتكون الأفعال بذلك: ما لها غاية وما ليس لها غاية، وتلك الغاية قد تكون شريفةً وقَدْ تكون خسيسةً، وقَدْ تحصل وقَدْ لا تحصل.

وبالنسبة لأفعال يهوه: فهي مِن النوع الرابع جيدة حسنة، وهذا ما تنص عليه الشريعة.

نستنتج مِن ذلك أنّ كُلّ موجود أوجده الإله وُجِد بقصد قاصد، وهو تعالى لا يفعل إلا الأصلح والخير على نَحْو ما اتفق المعتزلة، أي: أنّ أفعاله تعالى محكمة متقنة كما ذكر الأشاعرة.

وقَدْ يعترض بَعْض الفلاسفة على ذلك، ويزعمون أنّ أفعال الإله كلها بحسب مشيئته، وأنها لا غاية لها، ولا يقال: لمَ فعل؟ بل يفعل الإله ما يريد، وليس ذلك تبعاً لحكمة، وتدخل عندهم أفعال الإله في مجال العبث بل أحط مِن العبث؛ لأنها عندهم لا غاية لها ولا فائدة، ويزعمون ذلك لأنّهم يعتقدون أنّ العالَم كله لا غاية له، وقالوا بالضرورة بحدث العالم، وأنه كذا شاء لا لعلة أخرى.

والواقع أنّ كُلّ ما يريد أنْ يفعله الإله ممكن، ولا تعوقه عن ذلك موانع، وهذا رأي أهل الشريعة والفلاسفة وكذلك ابن ميمون، وهؤلاء جميعاً يعتقدون ـ أيضاً ـ أنّ العالم يَكون عن عدم محض تبعاً لمشيئته وحكمته تعالى[٣٥].

والنبي لا بدّ من أن تتوافر فيه قدرة عقلية ممتازة وقوة تخيل ممتازة، فإذا ما وُجِدَت هاتان القوتان واقترن بها السلوك الصالح كانت النُّبُوَّة ظاهرةً طبيعيّةً، ولا يمكن حرمان صاحبها منها.

والقدرة العقلية للنبي شبيهة ـ على الأقل في النوع ـ بالقدرة العقلية لدى الفلاسفة، وهي تمكن النبي مِن تحويل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

والعقل الفعّال هو آخِر العقول العشرة، ومجال فعله هو عالم ما تحت فلك القمر، فالإله شرع الشرائع لهداية البشر إلى الفلاح في الدنيا والآخرة، وينبئ الإله بعضاً مِن البشر بهذه الشرائع.

وأشار ابن ميمون إلى أنّ العوامّ والفلاسفة والمتشرعين اليهود اختلفوا في تحديد صفات المتنبئ مِن بني البشر، وزعم كذلك أنّ نُبُوّة موسى عليه السلام مباينة لِنُبُوَّة غيره مِن الأنبياء، ووضّح ـ أيضاً ـ حقيقة النُّبُوَّة وصورها ومراتبها.

وبالنسبة لِلآراء التي قيلت عن النُّبُوَّة ـ على نَحْو ما يذكر ابن ميمون ـ عند الذين يؤمنون بإله ثلاثة:

١- أنصار هذا الرأي ـ وهم الجهلاء والعوامّ الذين يصدقون بالنُّبُوَّة ـ يعتقدون أنّ الإله يختار مَن يشاء نبيّاً.

٢- يرى الفلاسفة أنصار هذا الرأي أنّ النُّبُوَّة كمال في طبيعة الإنسان يحصل عليه بَعْد ارتياض يُخرِج ما في قوة النوع إلى الفعل إنْ لَمْ يعق عن ذلك عائق، ويقررون كذلك أنّ الجاهل لا يتنبأ، وعندهم كذلك أنّ الإنسان لا يمسي غَير نبي ويصبح نبيّاً، كمَنْ بات معدوم الحال ثُمّ أصبح ذا مال، بل الذي يتنبأ ضرورةً هو الإنسان الفاضل الكامل في نطقياته وخلقياته.

٣- ويسير أنصار هذا الرأي على درب الفلاسفة باستثناء رأي الشريعة اليهودية ـ وهذا رأي ابن ميمون ـ أنّ الذي يصلح لِلنُّبُوَّة المتهيئ لها قد لا يتنبأ أنّ كُلّ مَن يصلح بحسب جبلّته وارتاض بحسب تربيته وتعليمه سيُنبأ[٣٦].

وبالنسبة لحقيقة أو ماهية النُّبُوَّة عند ابن ميمون: فهي فيض مِن الإله بواسطة العقل الفعّال على القوة الناطقة أوّلاً، ثُمّ على القوة المتخيلة، أيْ: أنه إذا فاضت المعقولات عن العقل الفعّال ـ على نَحْو ما يصرح الفارابي ـ على جزئي الناطقة (النظرية والعملية) ثُمّ على المتخيلة كان هذا هو الإنسان الذي يوحَى إليه بتوسيط العقل الفعّال مِن قِبَل الإله.

ويشير ابن ميمون إلى أنّ المتخيلة إنما تقوم بحفظ المحسوسات وتركيبها ومحاكاة طبيعتها، وعندما تكف المحسوسات عن عملها يفيض على المتخيلة فيض هو سبب المنامات الصادقة، وهو نفسه سبب النُّبُوَّة[٣٧].

وعندما دعا موسى عليه السلام فرعونَ إلى الإيمان بالشريعة اليهودية لَمْ يخف منه، وهذا ما جعل ابن ميمون يتساءل عن سر عدم خوف موسى عليه السلام أو رهبته من فرعون ؟!

وانتهى ابن ميمون إلى أنّ الإنسان لديه قوتان هما: قوة الإقدام وقوة الشعور، وعند الأنبياء هاتان القوتان قويتان جدّاً، بفضلهما يدعون الملوك والطواغيت والجبابرة.

## الخـــاتـــمـــة

فلسفة موسى بن ميمون هي فلسفة توفيقية؛ تحاول التوفيق بَيْن الدين والفلسفة لإرضاء كُلّ منهما، وهو في ذلك متأثر بفلسفة العرب المسلمين الذين عاش في كنفهم، مثل فلسفات الفارابي وابن رشد وابن سينا وابن طفيل وابن باجة.

موسى بن ميمون فيلسوف يهودي، وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب وصيدلي، مفكر عربي إسلاميُّ الحضارة والفكر يؤمن باليهودية[٣٨]، وعضو في الجماعة اليهودية في أسبانيا الإسلامية.

وكان من الأقوال المأثورة بَيْن اليهود قولهم: «لَمْ يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلا موسى»، فهو أعظم الشخصيات الفكرية اليهودية في التاريخ اليهودي.

كان لبعض مؤلفاته من ذيوع الصيت وخطورة أفكارها - مثل «تثنية التوراة». و«دلائل الحائرين» أو «دليل الحائرين» - ما أدى إلى زيادة عدد أعدائه من اليهود، الذين احتشدوا له واتهموه بتهم كثيرة، وكان أخطرها أنه يُعمِل النظر العقلي في دراسة النصوص الدينية.

فمؤلَّفه «دليل الحائرين» مؤلَّف من الصعب على مَن يرتاد الفلسفة اليهودية عامّةً ألاّ يتعرض له، والذي يمثل الامتزاج بَيْن الفكر الديني والفكر الفلسفي.

من المرجح أنّ موسى بن ميمون اعتنق الإسلام في الأندلس مبطِناً يهوديته إلى أنْ أتته الفرصة المواتية للرحلة إلى مصر حيث الأمن والطمأنينة، فسافر إليها واستقر بالفسطاط، وعندئذٍ ارتد إلى يهوديته مرّةً أخرى.

يَعتبر البعض موسى بن ميمون من الفلاسفة المسلمين، فإذا أخذنا في الاعتبار أنّ الشهرستاني قد عَدّ حنين بن إسحاق النصراني فيلسوفاً إسلامياً فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبَيْن موسى بن ميمون الإسرائيلي، وكما يُعتبر الفلاسفة اليهود المشاركون في الفلسفة الغربية - أمثال اسبينوزا وكارل ماركس - في بلاد الغرب فلاسفة غربيين،

فإنّ الفلاسفة اليهود والنصارى الذين شاركوا في الفلسفة الإسلامية وعاشوا في العالم الإسلامي آنذاك يُعتبرون فلاسفةً إسلاميين، وموسى حتى في مناقشاته لنصوص التوراة إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية، وإنه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يَكون نقده لهم بأسلوب خالٍ من الشدة التي ينتقد بها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضاً، وإنه ينقد بني دينه بشكلٍ أَشد.. إذن.. فابن ميمون يُعتبر فيلسوفاً إسلامياً[39].

## الهوامش

[١] أماني يوسف أحمد منيع: دراسة تحليلية لكتاب موسى بن ميمون «دلالة الحائرين»، رسالة ماجستير, كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٩، ص٥ .

[٢] المصدر نفسه، ص٧.

[٣] د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤،ص٤٩٧.

[٤] المصدر نفسه، ص٤٩٨.

[٥] منيع: دراسة تحليلية، مصدر سابق، ص٩.

[٦] د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، الجزء الثاني، الباب الثاني عشر، مدخل: الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية.

[٧] الأجاداه: لفظ «أجاداه» أو «هجاداه» آرامي، ويعني: «روى» أو «حكى» أو «قص»، كما يعني ــ أيضاً ــ: «أسطورة» أو «حدوتة فلكورية»، وهو مشتق من أصل عبري غير معروف على وجه الدقة، فيقال: إنه من فعل «هجيد» بالعبرية، ويعني بالعربية «قيل» للإشارة إلى القصص الشفوية مقابل القصص المدونة.

وتقرن الأجاداه دائماً بالهالاخاه. وتُعرف الأجاداه بأنها ذلك الجزء من التعاليم الحاخامية الذي لا يعالج الهالاخاه (أو الجوانب التشريعية أو القانونية). وتُستخدم كلمة «هاجاداه» أحياناً للإشارة إلى «أجاداه»، وإنْ كان معظم العلماء يفضلون استخدام كلمة «أجاداه»، على أنْ يقتصر استخدام كلمة «هاجاداه» على الإشارة إلى صلوات عيد الفصح والكتب التي تضم الأدعية والصلوات الخاصة بهذا العيد.

[٨] القبّالاه: يُعرف التراث الصوفي اليهودي باسم «القبالاه» التي مرت بمراحل عديدة، أهمها «قبالاه الزوهار»، وتسمى أيضاً «القبالاه النبوية» أو «القبالاه اللوريانية» التي يمكن أنْ تسمى «القبالاه المشيحانية».

أمّا كلمة «الصوفية» فيها (داخل النسق الديني اليهودي) دلالات خاصة؛ فهذا النسق يتسم بوجود طبقة جيولوجية ذات طابع حلولي قوي تراكمت داخله، ابتداءً من العهد القديم، مروراً بالشريعة الشفوية، وقد انعكست هذه الحلولية من خلال شيوع أفكار مثل: الشعب المختار، أمة الروح، الأرض المقدسة.

[٩] المصدر نفسه.

[١٠] كوليت سيراط: الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، دار نشر سفريات كثير، القدس ١٩٧٥، ص٧.

[١١] بدوي: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص٤٩٧.

[١٢] منيع: دراسة تحليلية، مصدر سابق.

[١٣] د. حسن كامل إبراهيم: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها, مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣، ص٢١.

[١٤] منيع: دراسة تحليلية، مصدر سابق.

[١٥] إبراهيم: الآراء الكلامية، مصدر سابق، ص٣٢.

[١٦] بدوي: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص٤٩٨.

[١٧] إبراهيم: الآراء الكلامية، مصدر سابق، ص٢٥.

[١٨] المصدر نفسه، ص٢٦.

(١٩) بدوي: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص٤٩٨.

(٢٠) سيراط: الفكر الفلسفي، مصدر سابق، ص٢١٤.

(٢١) إبراهيم: الآراء الكلامية, مصدر سابق, ص٣٢.

(٢٢) إليعيزر شابيد: فلاسفتنا الكبار «الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى»، يديعوت أحرونوت، ١٩٩٩, ص١٦٢.

(٢٣) إبراهيم: الآراء الكلامية، مصدر سابق، ص٤١.

(٢٤) سيراط: الفكر الفلسفي، مصدر سابق، ص٢١٥.

(٢٥) الجمارا: كلمة آرامية تعني «التكملة» أو «التتمة» أو «الدراسة»، وهي عبارة عن التعليقات والشروح والتفسيرات التي وصفها الفقهاء اليهود الذين يسمون بـ «الشراح» (أمورائيم) في الفترة من ٢٢٠ – ٥٠٠ م، وهي تأخذ عادةً شكل أسئلة وأجوبة. وتُعَدّ الجماراه جزءاً من الشريعة الشفوية، لكن تسميتها بـ«الجماراه» أي: «المكلمة» هي من قبيل المجاز؛ فالشراح لمْ يكتفوا بالتفسير فحسب؛ بل قاموا بالتعديل؛ حتى تطابق المشناه ظروف الزمان والمكان، أي: أنهم فعلوا بالمشناه ما فعله رواة المشناه بالعهد القديم، وكما أنّ المشناه أطول من العهد القديم فإنّ الجماراه أطول من المشناه. وهناك جماراتان: فلسطينية وبابلية. والجماراه في مجملها تجمع بيْن القانون والمواعظ والقصص.

(٢٦) إبراهيم: الآراء الكلامية، مصدر سابق، ص٤٢.

(٢٧) منيع: دراسة تحليلية، مصدر سابق.

(٢٨) شابيد: فلاسفتنا الكبار، مصدر سابق، ص١٦٣.

(٢٩) إبراهيم: الآراء الكلامية، مصدر سابق، ص٤٥.

(٣٠) منيع: دراسة تحليلية، مصدر سابق.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) بدوي: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص٤٩٩.

(٣٣) إبراهيم: الآراء الكلامية، مصدر سابق، ص٦٢.

(٣٤) بدوي: موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص٤٥٠.

(٣٥) إبراهيم: الآراء الكلامية، مصدر سابق، ص٦٧.

(٣٦) سيراط: الفكر الفلسفي، مصدر سابق، ص٢٣٩.

(٣٧) منيع: دراسة تحليلية، مصدر سابق.

(٣٨) المسيري: موسوعة اليهود، مصدر سابق.

(٣٩) معرض عن الفيلسوف ابن ميمون، نموذج التعددية الثقافية في العصور الوسطى، الموقع الإلكتروني www.qantara.de

## اليهودية مدارسها الفكرية وتياراتها الدينية: نصوص مترجمة من اللاهوت اليهودي

- ذخائر آخر الأيام يهودا حيون
- منهاج رابي يوسف ألبو في أصول الدين

# ذخائر آخر الأيام يهودا حيون

إعداد وترجمة: أسامة حرب

ترتبط اليهودية بنزعة خلاصية تحت عنوان انتظار المخلص الذي يجمع اليهود أو يجتمعون له وقد دونت الكثير من الكتابات المرتبطة بهذا المخلص بل استفادت الحركة الصهيونية من وجود فكرة المخلص في اليهودية كما في غيرها من الأديان لتصوغ تصورها عن الدولة اليهودية الصافية وفي المقابل عارض آخرون فكرة التدخل الإنساني في الخلاص الإلهي لليهود. وهذا العمل الذي نقدمه للقراء محاولة لتوضيح رؤية أحد كتاب اليهود حول المسيح أو المشيح الذي يترقب اليهود مجيئه.

## المقدّمة

تذهب غالبية الأديان، وبشكلٍ خاص السماوية، إلى أن مخلصاً سيظهر في آخر الزمان ليخلص البشرية مما وقعت فيه من مظالم ومفاسد وضلالات. واليهودية كدين من هذه الأديان، إضافةً إلى اعتبار نفسها أنها الدين السماوي الوحيد تعتبر نفسها صاحبة الحق "الحصري" في عقيدة المخلص.

وقد بلغت اليهودية حداً من الشوفينية ادّعت فيه أن هذا المخلص إنما هو خاصة لليهود، سيأتي ليخلّصهم من جور الأمم الأخرى ويقيم مملكة الله على الأرض التي هم أسيادها والآخرون إنما يحققون خلاص أنفسهم عندما تتحقق السعادة الأبدية لليهود على الأرض.

وقد قصدنا من هذا المقدمة أن نبيّن للقارئ الكريم مستوى الشوفينية الذي وصل إليه اليهود إلى الحد الذي يعتبرون فيه أن الإنسان اليهودي هو نقطة ارتكاز الكون ومدار الخلاص. والدين اليهودي باعتباره ديناً قومياً وصم اليهودي بمكنونات دينية حاكمة على مسلكه ومنطقه حتى لو لم يكن متديناً، بل حتى ولو كان ملحداً لا يعترف بأي دين. فعلى سبيل المثال، اعتبر غالبية اليهود ـ بمن فيهم العلمانيون الذين كان من بينهم المساهمون في إقامة الدولة العبرية ـ أن قيام «دولة» إسرائيل هو بداية الخلاص. وهذا ما يدلل أيضاً على قوة هذه المكنونات، لا سيما الاعتقاد بالمخلص.

والعنصر الأساسي المؤثر في هذا المكنون «الأيديولوجي» الذي يختزنه «الشعب اليهودي» إنما ينطلق من فكرة «الخلاص» المبني على ظهور «الماشيح» بوصفه مقدمة ضرورية لتحقيقه، ولهذا فإن فكرة انتظار المخلص تأتي مقترنة بفكرة تجديد العهد مع الرب، أو فكرة «العهد الجديد». حيث يعتقد اليهود أنه عندئذ سوف تتجدد الأمة (الشعب) التي اختارها الله لنفسه، وستعود مدينة أورشليم (القدس) عروسة المدائن، كما يأتي «الرب» ـ وفقاً لمعتقداتهم ـ ليقيم على جبل صهيون، وليجمع هناك شعبه من «بني إسرائيل»، لتزول بعد ذلك الأحقاد، وتعم الفرحة والعدالة والراحة.

لهذا نجد أنه وفي ظل الوضع القائم اليوم في العالم فإن هذه العقيدة تراكم عند اليهود زخماً يوماً بعد يوم، حيث تجد عشرات المواقع الالكترونية المتخصصة في عقيدة المخلص والنصوص الدينية التي تدور حوله، إضافةً إلى اجتهادات لا تُحصى في علامات ظهوره والأحداث السابقة له واللاحقة. ومن بين هذه المواقع وجدنا موقعاً مختصاً بكتاب اسمه «ذخائر آخر الأيام»، للحاخام «يهودا حِيون».

والمؤسف أننا لم نجد شيئاً عن السيرة الذاتية لصاحب الكتاب، ولكن تبين من البحث أنه شخصية مرموقة في عالَم المتدينين اليهود وله كتب كثيرة في عالم الدين

اليهودي، بعضها موسوعي، وحظي كتابه ـ الذي نحن بصدد ترجمة بعض من فصوله ـ بالكثير من المدح والثناء، لا سيما أنه يُعتبر كتاباً جامعاً (٤ أجزاء) جمع فيه الكاتب غالبية المصادر الدينية التي تتناول المخلص وكل ما يتعلق به: اسمه، أوصافه، علامات ظهوره وما يواجهه، إلى غير ذلك.

وقد كان الغوص في أعماق هذا الكتاب رحلة شاقة لما تحمله لغة المتدينين من عبارات ومفاهيم صعبة لا يمكن سبر غورها إلا بالتعمق وقضاء ساعات من البحث عن معانيها، خصوصاً أن المتدينين والحاخامات اليهود يستعملون، في الكثير من الأحيان، عبارات عبرية قديمة ـ تلمودية أو غيرها ـ أو لغة اليهود الغربيين المعروفة باسم «لغة اليديش»، ولهذا فإن القارئ الكريم سوف يجد الكثير من الحواشي التفسيرية للنص الأصلي التي تناولت بعض المفردات والمصطلحات التي وردت في متن النص شرحاً وتوضيحاً، وذلك تسهيلاً له في متابعة المفاهيم والأفكار التي يطرحها الكتاب.

ومع كل تلك الصعوبات ـ وبعد التوكّل على الله تعالى ـ فقد فضلنا متابعة السير للوصول إلى الغاية المنشودة من ترجمة هذا الكتاب، وذلك بدافع جاذبية الموضوع ورغبتنا في تعريف القارئ الكريم بمضامين هذه العقيدة عند اليهود، فكان أن اخترنا أهم ما يتناوله الكتاب عن عقيدة اليهود وهي الفصول «السابع والثامن والتاسع» من الكتاب المذكور على أمل أن ينال إعجاب القراء الكرام.

والحمدلله رب العالمين

## الملك المَشِيَّح[1]

### الفصل السابع من كتاب «ذخائر آخر الأيام»

**«بخرُج فِرعٌ مِنْ جذع يَسَّى وينمو غُصنٌ مِنْ أُصولِهِ * روحُ الرّبِّ ينزلُ عليه، روحُ الحِكمةِ والفَهْمِ والمَشورةِ روحُ القوَّةِ والمَعرفةِ والتَّقوى * ويبتَهج بمخافةِ الرَّبِّ»[2].**

**هويته**

الملك المَشِيَّح سيكون شخصاً غير معروفٍ أبداً، ولن يكون بالإمكان معرفة شيء، لا عن أصله ولا عن عائلته.

**«واعلم، أنك لن تعرف قيامه قبل أن يكون، إلى أن يُقال عنه أنه ابن فلان ومن العائلة الفلانية، لكن سيقوم رجل لم يكن معروفاً قبل ظهوره»[3].**

جاء في فصل السنهدرين، ص ٩٨: في مدرسة[4] رابي شيلو قالوا: إن اسمه شيلو... وفي مدرسة رابي يناي قالوا إن اسمه يِنون[5]... وفي مدرسة رابي حانينا قالوا إن اسمه حانينا... وهناك من يقول إن اسمه مناحِم بن حزقيا... قال الرابي نحمان: من الأحياء هو كمثل رابينو[6] المقدّس، ومن الأموات هو كمثل دانيال الرجل المحبوب[7]. وفي تفسير رابي شلومو يتسحاقي لهذا القول قال: «إذا كان مَشِيَّح من نفس الذين هم الآن من الأحياء، لكان رابينو المقدّس، الذي يكابد الآلام والحسيدي الكامل. وإن كان من أولئك الذين ماتوا، لكان دانيال الرجل المحبوب الذي كابد العذابات... وإن «كلمة» «كمثل» ليست ك «هو نفسه». بمعنى آخر، مثل رابينو المقدّس، أي، إذا كان هناك شبيه له في الحياة لكان رابينو المقدّس، وإذا كان شبيهاً بالذين قضوا لكان شبيه دانيال الرجل المحبوب».

كذلك بحسب التفسير الأول لرابي شلومو يتسحاقي فليس المغزى أننا أقررنا بأن رابينو هو المَشِيَّح المخلّص فعلياً، بل المقصود هو أن كل واحدٍ في جيله كان كفؤاً، لو كان الخلاص في أيامه، وعليه استحضر مثالاً من الأحياء ومثالاً من الأموات؛ وحسب التفسير الثاني لرابي شلومو يتسحاقي، فإنه لم يجزم.

وعلى هذه الشاكلة ألمح رابي حايم فيطال إلى حاخامه الربّاني سيدنا رابي يتسحاق[8] بأن «فيمن يخلّص يسرائيل علامتان، رجل يكابد ألآماً[9].... وهذا موجود لدى حاخامه رابي يتسحاق». كذلك ادّعى حاخام رابي مئير يونة رابي شالوم شكنا، أن اسم مَشِيَّح هو شكنا؛ وكذلك كتب رابي حايم بن عطر أن المَشِيَّح اسمه حايم، وانظر إلى ما جاء في «التلمود» المقدسي[10]: «قال حاخامنا عن الملك الماشيّح، إن كان من الأحياء فاسمه دافيد «داود»، وإن كان من الأموات فاسمه دافيد». وفسّر هابني موشي: «إنّ من الأحياء سيكون اسمه دافيد، إنّ من الأموات فهو دافيد نفسه...».

وفي شرح مسألة اسم المَشِيَّح، كتب رابي يتسحاق أبربانال في كتاب «خلاصات مسيحه»: «قالوا اسم مَشِيَّح، ولم يقولوا المَشِيَّح نفسه، إذ لم يكن المقصود ذات المَشِيَّح، إذ إنه من واقع حاجة الأمة يشير الى اسمه... إذ بكون اسمه «شيلو»[11]، يشير إلى أن السلام والحق يكونان في أيامه؛ وبكون اسمه «ينون» يشير إلى أنه سيكون هناك علو لملوك يسرائيل، حيث أنها من لغة ساد... وإذا سمّوه «مناحِم»[12]، فيكون إشارة أنه سيعزّينا عن أعمالنا... ولا شك أن كل واحدٍ من الحكماء كان يطلب صالح نفسه وينسب اسم المَشِيَّح وكأنه اسمه؛ إذ أن مريدي رابي شيلو دعوه «شيلو» على اسم حاخامهم، ومريدي رابي يناي سمّوه «يِنون» من لغة يناي، ومريدي رابي حانينا سمّوه باسم حاخامهم».

كما وكتب رابي يتسحاق أبربانال في كتابه «ينابيع الخلاص»[13] أن صفة مَشِيَّح في العموم لا تتصل بالمَشِيَّح المخلّص، مثلما نجد في شاؤول، إذ على الرغم من أنه كان شريراً قال عنه داود: «حَرامٌ عليّ منَ الرّبِّ أنْ أرفَعَ يَدي على مَنْ مسَحَهُ الرّبُّ»[14]. كذلك كورش، فعلى الرغم من عبادته للأوثان فقد دعاه «هـ» مسيحه: «وهذا ما قالَ الرّبُّ لِكورشَ الذي مسَحَهُ ملِكاً»[15]، كل ملك ومُختار يُدعى مَشِيَّح، ولا شك في هذا أبداً. وفي شرحه للآية أضاف رابي يتسحاق أبربانال وشرح أن المسح المعبّر عنه في التاناخ ليس موضوعه الملكية فقط، حيث أنه في أي مرتبة سلطة وفضيلة ليس فيها مسح قيل أيضاً كذلك كما هو وارد في سفر الملوك الأول[16]: **«وامسَحْ أليشعَ بنَ شافاطَ مِنْ آبِلِ مَحولَةَ نَبيًا بَدَلاً منكَ». كذلك إشعيا نفسه قال[17]: «لأنَّ الرّبَّ مسَحني لهُ. أرسَلَني لأبشِّرَ المَساكينَ»**. وعن الآباء المقدسين ورد: **«لا تَمَسُّوا مُسحائي، ولا تُسيئُوا إلى أنبيائي»**[18]. فها قد ورد اسم مَشِيَّح لكل شخصٍ يُعهد إليه القيام بأمرٍ من بين بقية البشر.

**نسبه**

نسب الملك المَشِيَّح من بيت داود «عليه السلام» ومن نسل سليمان «عليه السلام».

**«ومن مبدأ هذا الأساس أن لا ملك ليسرائيل إلا من بيت داود ومن ذرية سليمان فقط. وكل من يخالف الرأي حول هذه العائلة فهو كافر باسمه تعالى وبأقوال أنبيائه»**[19]... وفي كل جيلٍ وجيل وُلد واحدٌ من هذا النسب كفؤ بأن يكون مَشِيَّح[20].

قال برطنورا في شرحه لسفر روث «راعوث»: **«في كل جيلٍ وجيل وُلد واحدٌ من نسل يهودا يُناسب أن يكون مَشيَّح ليسرائيل». وجاء في استفتاءات «حتّام سُوفير»**: «ومن اليوم الذي خرب فيه بيت المقدس مباشرةً وُلد واحدٌ جديرٌ بإخلاصه أن يكون مخلص، وعندما يحين الوقت يُظهره الرب تبارك ويرسله، وعندها يُلقي عليه روح المَشِيَّح المكنوزة والمدّخرة في عليين إلى حين قدومه».

**علاماته**

علامات المَشِيَّح في مجيئه بخلاص «أُسرِعُ به»، ستكون مختلفة عن علاماته في مجيئه بخلاص «في وقته». علاماته في خلاص «أُسرِعُ به» هي: الإشارات والمعاجز التي سيصنعها[٢١].

علاماته في خلاص «في وقته» هي: علامة في التوراة ويعمل بالأحكام كأبيه داود حسب التوراة المكتوبة والشفاهية، ويفرض على كل «جماعة» يسرائيل السير عليها، ويحارب حروب الرب، ولا يزال بمثابة مَشِيَّح، فإذا فعل ونجح وبنى الهيكل في مكانه وجمع منفيي يسرائيل فهو المَشِيَّح يقيناً[٢٢].

فيما يلي سنتناول أقوال الرامبام في رسالة اليمن، حيث قال: «لكن سيقوم رجل لم يكن معروفاً قبل ظهوره، والعلامات والبيّنات التي ستظهر على يديه هي البرهان على حقيقة نسبه». بيد أن الرامبام يناقض هذا حيث كتب في الحكم الثالث من أحكام الملوك: «ولا يخطر على بالك أن الملك المَشِيَّح يحتاج للقيام بآيات ومعاجز ويُحدث أموراً في العالم أو يحيي الموتى وما شابه ذلك من أمور، ليس من أمر كهذا...». وكتب في الحكم الرابع: «وإذا قام ملكٌ من بيت داود علّامة في التوراة ويعمل بالأحكام كأبيه داود، وفق التوراة المكتوبة والشفاهية، ويفرض على كل «جماعة» يسرائيل السير عليها، ويحارب حروب الرب، فها أنه بمثابة مَشِيَّح، فإذ فعل ونجح وبنى الهيكل في مكانه، وجمع منفيي يسرائيل فها أنه المَشِيَّح يقيناً.

من جانب، يكتب الرامبام أن العلامات والبراهين التي ستظهر على يديه هي بحكم الدليل على حقيقة نسبه، ومن جانب آخر يكتب أنه ليس على المَشِيَّح فعل علامات ومعاجز بل علامات أخرى لإثبات نسبه. هذه الكيفية هي وفق ما قاله رابي يهوشع بن ليفي، إذا استحقّوا وإذا لم يستحقّوا، وحسب ما شرحها هاأور حايم المقدّس.

ويكتب الرامبام في رسالة اليمن علامات المَشِيَّح عندما يأتي بخلاص «أُسرِعُ به» الناتج عن «استحقّوا - «أُسرِعُ به»»، إذا استحققنا فعلاً هذا الخلاص، إذ أن «العلامات والمعجزات التي ستظهر على يديه هي أدلة على حقيقة نسبه»، وعليه يكون الأمر عجيباً ويظهر المخلّص من السماء بمعجزة وعلامة. ثم يصف الرامبام علامات المَشِيَّح عندما يأتي بخلاص «في وقته» الناتج عن «لم يستحقّوا - «في وقته»»، عندما يأتي المخلّص بهذا الخلاص يكون قدومه «كالطريقة الطبيعية التي يقومون فيها في العالم»، دون معجزات وعجائب، دون علامات وبيّنات، فإذا كان كذلك كيف نعلم أنه المَشِيَّح الحقيقي؟ يعلّمنا الرامبام أنه إذا قام ملك من بيت داود علّامة في التوراة.... فها أنه بمثابة مَشِيَّح... فإذا نجح... فهو المَشِيَّح يقيناً. وقد وافقني على هذا «استاذي ومعلمي» رابي الغاؤون حايم كنيابسكي أطال الله عمره... ومن علامات الملك المَشِيَّح: «ويبتهج

بمخافة الرّبِّ. لا يقضي بحسَبِ ما ترَى عيناهُ»[٢٣]، أي يبتهج «يعرف» ويقضي. وهناك من يعتقد أن هذه الفضيلة هي بمثابة علامة وبرهان؛ وعليه لن يكون هناك ضرورة ليكون الملك المَشيَّح بهيجاً «عارفاً» وقاضياً إلا في مجيئه بخلاص «أُسرِعُ به».

وهناك من يعتقد أن «المعرفة والقضاء» ليست بمثابة علامة وبرهان، بل هي مجرد علامة جلية عما قيل في مَشِيَّح الرب، «ويبتَهِج بمخافةِ الرّبِّ»، وهذا شاهد ودليل على إخلاصه وتمام قدسيته - وليس على ماشيحانيته - إذ أنه بصورة طبيعية يعرف ويميّز بين المستقيم والشرير، ومن كان هكذا، مقدّسٌ يُقال له، وهو جديرٌ بأن يكون مَشِيَّح الرب لكنه غير ملزم بالإتيان بعلامات وبيّنات أمام الشعب». وحسب رأي الرامبام[٢٤] فإن عظمته الروحانية مرتبتها أعلى من مرتبة الأنبياء وأشرف، باستثناء سيدنا موسى عليه السلام. كما ويثبت هذا قوله: «ولم يَقُمْ مِنْ بَعدُ نبيّاً في إسرائيلَ كموسى»[٢٥].

في مقابله يعتقد آخرون أن مرتبة الملك المَشِيَّح ستكون أعلى حتى من مرتبة سيدنا موسى عليه السلام، فقد جاء في مدراش تنحوما: «... هذا المَشِيَّح بن دافيد، ولماذا يُدعى الجبل الكبير، لأنه أكبر من الآباء.... أعظم من إبراهام، وأشمخ من يتسحاق وأعلى من يعقوب... وأرفع من موسى.... وأسمى من الملائكة...».

وهناك من جمعوا بين الأمرين، فعلاً يكون الملك المَشِيَّح أعظم من موسى «عليه السلام» في الحكومة والعظمة، لأنه يجلس على كرسي الرب، لكن في المنزلة ونيل النبوة موسى «عليه السلام» أعظم من الملك المَشِيَّح. وهناك من يعتقدون أن رابينو موسى «عليه السلام» سيكون الملك المَشِيَّح[٢٦]. والجميع يقرّون بأن حكمة الملك المَشِيَّح ستكون أعلى حتى من حكمة سليمان٢٧ «عليه السلام».

ولشرح المسألة يمكن قول ما هو وارد في مدراش ربا[٢٨]: « «في الميعادِ الذي أَختارُهُ أُجري أحكامي بِإنصاف»[٢٩]. «وفي ذلكَ اليوم لا يكونُ نورٌ، بلْ بَرَدٌ وجليدٌ»[٣٠]. الأمور الخافية عنكم في هذا العالم ستكون ظاهرة في العالم الآتي، ورد «وأقودُ العُميانَ في طريقٍ يَجهَلونَها»[٣١]. وفي المستقبل الآتي ستتكشف علة «حكم» البقرة الحمراء٣٢ و«علل» بقية شرائع التوراة. وقد جاء في سفر بيت هاليفي أنه في أيام المَشِيَّح يدرك المَشِيَّح والذين يكونون في أيامه كل أسرار الشرائع وعللها وتفاصيلها.

في المقابل شهد سليمان «عليه السلام» على نفسه في «سفر» الجامعة[٣٣]: «كُلُّ هذا امتَحَنتُهُ بالحِكمةِ. قُلتُ: أصيرُ حكيماً، فإذا الحِكمةُ بعيدةٌ عنِّي»، وقالوا في مدراش ربا: «قال سليمان، كل هذا وقفتُ عليه، وبحثتُ في مسألة البقرة الحمراء، وتسائلتُ وتفكّرت وقلت أصير حكيما، فإذا الحكمة بعيدة عني».

## ومن عظمته ومنزلته

جاء في «سفر» إشعيا٣٤: «يخرُج فرعٌ مِنْ جذعِ يَسَّى وينمو غُصنٌ مِنْ أُصولِه ❖ روحُ الرّبِّ ينزِلُ عليهِ، روحُ الحِكمةِ والفَهْمِ والمَشورةِ روحُ القوَّةِ والمَعرفةِ والتَّقوى ❖ ويبتَهِج بمخافةِ الرّبِّ. لا يقضي بحسَبِ ما ترَى عيناهُ ولا يحكُمُ بحسَبِ سَماعِ أُذُنَيهِ، ❖ بل يقضي للفُقراءِ بالعَدلِ ويُنصِفُ الظَّالمينَ بكلامٍ كالعصا، ويُميتُ الأشرارَ بنَفخةٍ مِنْ شَفَتيهِ. ❖ يكونُ العَدلُ حِزامًا لوَسطِهِ والحَقُّ مئزَراً حَولَ خصرِه». والمعنى أنه يُميتُ بكلامه كل من يريد، ولا يستطيع أحد الفرار أو النجاة منه.

## عظمته الدنيوية

«ويكون هذا الملك عظيم جداً، ودار مُلكه في صهيون، فليتمجّد اسمه، ويعمّ ذكره الأمم «الأغيار» أكثر من الملك سليمان «عليه السلام»، وتسالمه كل الأمم، وتخدمه كل البلدان.... وكل من يقوم عليه يهزمه الرب ويُسلمه إلى يديه»[٣٥].

«وكتب الرامبام في رسالة اليمن: «إذ إنه في الساعة التي يظهر فيها الملك المَشيّح يرتعب كل ملوك الأرض من صوته ويخافون وترتجف ممالكهم، ويتآمرون حول كيفية مواجهته، بالسيف أم من دونه... لكن تزول الوطأة، والحرب من مشرق الشمس إلى مغربها ليست في بداية ظهوره، بل بعد حرب جوج وماجوج».

## مكان ظهوره

المَشِيّح سيظهر لأول مرة في أرض إسرائيل. «وتكون بداية ظهوره في أرض إسرائيل، حيث ورد: «وقالَ الرّبُّ القديرُ: ها أنا ذا أُرسِلُ ملاكي فيُهيِّئُ الطَّريقَ أمامي، ويأتي بغتةً إلى هَيكلِهِ السيد الذي تَطلبونَهُ وملاكُ العَهدِ الذي بِهِ تُسَرُّونَ. هَا هوَ آتٍ، قال رب الجنود»[٣٦].

## صورة ظهوره

في المدراش: «ساعة يجيء الملك المَشِيَّح، يقف على سطح بيت المقدس ويُسمع يسرائيل ويقول، آن أوان خلاصكم، وإذا كنتم لا تؤمنون فانظروا نوري الذي أشرق عليكم، وفي نفس الساعة يُوهج الرب المتبارك اسمه نور الملك المَشِيَّح ويسرائيل ويسيرون جميعاً٣٧ بنور الملك المَشِيَّح ويسرائيل، ويأتون ويلثمون التراب من تحت قدمي الملك المَشِيَّح، ويأتون ويسقطون على وجوههم أمام المَشِيَّح وأمام يسرائيل ويقولون: نكون لك وليسرائيل عبيداً». الواحد من يسرائيل يمتلك ٢٨٠٠ عبد[٣٨].

## من أفعاله

الملك المَشِيَّح عتيدٌ بأن يقوم ويعيد مملكة داود «عليه السلام» إلى سابق عهد الحكومة الأولى، ويبني الهيكل[٣٩]، ويجمع منفيي يسرائيل[٤٠]، ويفرض على كل يسرائيل السير في سبيل التوراة والاستمساك بدقائقها[٤١] ويعلّمهم التوراة[٤٢] ويُريهم سبيل الرب، ويأتي الغوييم[٤٣] ليسمعوا[٤٤]، ويحارب حروب الرب[٤٥]، ويُصلح العالم بأكمله ليعبدوا الرب وحده[٤٦].

وعندما تستقر مملكته ويجتمع إليه كل «جماعة» يسرائيل، وجميعهم يتعاملون معه بما يتلاءم وروح القدس التي تحلّ عليه. وفي البداية يطهّر بني ليفي ويقول أن هذا من نسب كوهين وهذا من نسب ليفي، ويردّ من ليسوا منسوبين إلى يسرائيل، ولا ينسب يسرائيل إلا لأسباطهم، ويعلن أن هذا السبط الفلاني وهذا السبط الفلاني، لكنه لا يتحدّث عنهم من الناحية هذا ابن زنا وهذا عبد[٤٧].

- البركات[٤٨] التي سنبارك بها عند قدومه

١- مباركٌ العالم بالخفيات[٤٩].

٢- مباركٌ أنْ وهب من حكمته لأتقيائه.

٣- مباركٌ أنْ وهب من جلاله لأتقيائه[٥٠].

٤- بركة مخلّص يسرائيل[٥١].

٥- بركة الذي أحيانا[٥٢].

## أيام المَشِيَّح

**الفصل الثامن من كتاب «ذخائر آخر الأيام**

**«لتكن إرادة من لدنك أيها الرب، إلهنا وإله آبائنا، أن نحفظ فرائضك ووصاياك في هذا العالم. ونكون مستحقين ونحيا ونرث سعادة وبركة إلى سنيّ أيام المَشِيَّح»[٥٣] «الرحمن يحيينا ويبلغنا ويقرّبنا من أيام المَشِيَّح»[٥٤]**

### ماهية أيام المَشِيَّح

ماهية أيام المَشِيَّح هي عودة العالَم إلى صلاحه الروحي الكامل، كما في زمن آدم[٥٥] «الإنسان» الأول قبل الخطيئة[٥٦].

### صفة أيام المَشِيَّح

قال الحكماء أنه ليس «من فارق»[٥٧] بين هذا العالم وأيام المَشِيَّح سوى عبودية

الممالك[٥٨]. ويريدون القول أنه في أيام المَشِيَّح لن يتغير المسلك الطبيعي للعالم إلى مسلك غير طبيعي، ولن تحصل معجزات وعجائب، ولن تُستحدث أمور لم تكن مطلقاً، بل أن العالَم كعادته يستمر ولا جديد تحت الشمس.

رغم هذا، سيكون هناك تحوّل عجيب ومذهل للخليقة في طبيعتها، وطابعها، ومسلكها ومسيرتها الحالية، وليس في هذا أي تناقض إذ إن العالم الذي سيكون في آخر الأيام ليس سوى عودة إلى العالَم الذي كان في باديء الأيام قبل خطيئة آدم، وسوف نجد أنه فعلاً لا من جديد تحت الشمس، إذ ما كان هو الذي سيكون؛ العالم كعادته يسير كما في المبدأ الأول[٥٩].

في تلك الأيام يُخلِّص شعب يسرائيل خلاصاً أبدياً[٦٠]، ويبنى الهيكل[٦١]، ويجتمع كل منفيي يسرائيل[٦٢]، ويقدّمون الأضاحي ويطبّقون «أحكام» البوار واليوبيل[٦٣]، وتعود كل الأحكام كما كانت في البداية[٦٤]. وتكثُر المعرفة والحكمة والحقيقية[٦٥]، وكل رغبة العالم وميله لا يكونان إلا لمعرفة الرب فقط، وبناءً عليه يكون «شعب» يسرائيل حكماء كبار ويعرفون الأمور المستورة ويبلغون معرفة بارئهم[٦٦].

في ذلك الزمان ينظر الصغير من يسرائيل، ينظر ويرى العالَم من أوله إلى آخره، من الأجيال في بداية الخليقة إلى الأجيال في آخرها، ولا من شيء يغشى عينيه من أن يرى ويعرف، وكلما فتح سفر توراة الرب يكتشف أسرار الخليقة وأسرار تركيبتها، وفي نظرة سيرى فيه عجائب وحقائق أكثر مما أدركه الالآف ممن صرفوا فيه سنيّ حياتهم على مدى الأجيال[٦٧]، «لأنَّ الأرضَ تَمتلئُ مِنْ مَعرفةِ الرَّبِّ، كما تملأُ المياهُ البحر»[٦٨].

وليس يسرائيل فقط بل العالَم بأسره سيصلُح في مملكة الكلّي القدرة «الله»[٦٩]، كما جاء: «يكونُ في الأيَّام الآتيةِ أنَّ جبَلَ بَيت الرَّبِّ يثبُتُ في رأسِ الجبالِ ويرتَفعُ فوقَ التِّلالِ، إليه تتَوافدُ جميعُ الأمَمِ ❖ ويسيرُ شُعوبٌ كثيرونَ. يقولونَ: «لنَصعَدْ إلى جبَلِ الرَّبِّ، إلى بيتِ إله يَعقوبَ، فيُعَلِّمَنا أنْ نسلُكَ طُرُقَهُ». فمِنْ صهيونَ تخرُج الشَّريعةُ ومِنْ أورُشليمَ كلِمَةُ الرَّبِّ»[٧٠]، كما ورد أيضاً: «ففي ذلِكَ اليومِ أجعَلُ لِلشُّعوبِ شِفاهاً طاهِرةً لِيَدعوا باَسْمِ الرَّبِّ ويَعبُدوهُ بِقلبٍ واحدٍ»[٧١].

وفي تلك الأيام يقوم إلى الحياة موسى وهارون «عليهما السلام» وأبنائه ليرشدوا الشعب إلى طريق الرب التي سيسلكونها كما في أيام خروجهم من أرض مصر[٧٢]، ومعهم يقوم ويُنشَر كل صدّيقي يسرائيل الذي ماتوا في الشتات وانتظروا الخلاص[٧٣]، وعنهم قال دانيال، «هَنيئاً لِمَنْ يَنتَظِرُ ويبلُغُ إلى ألفٍ وثَلاثِ مئةٍ وخمسَةٍ وثَلاثينَ يوماً»[٧٤].

كما أنه في تلك الأيام لن تكون هناك حروب بل يحلّ السلام والأمان[٧٥]، ولا يكون

هناك جوع ولا عوز، بل ويغمر العالَم الخير الوافر، وكل الأطعمة متوفرة كالتراب، ولا يكون هناك حسد ولا شنآن ولا تزاحم ونزاعات[76]. وتتحقق[77]«وأنزِعُ مِنْ لَحمِكُم قلبَ الحجرِ وأُعطيكُم قلبًا مِنْ لَحم»[78]، وهذا إبطالٌ لنزعة الشر «الهوى»[79].

وعن تلك الأيام قيل: «فيَسكُنُ الذِّئبُ معَ الخروفِ، ويبيتُ النَّمرُ بجانبِ الجدي. ويَرعى العجلُ والشِّبلُ معاً وصبيٌّ صغيرٌ يسوقُهُما ❖ وتُصاحِبُ البقَرَةُ الدُّبَ ويبيَتُ أولادُهُما معاً. ويأكُلُ الأسدُ التِّبنَ كالثَّور ❖ يلعبُ الرَّضيعُ على وكرِ الأفعى، ويضَعُ يَدَهُ في مَكمَنِ الثعبان ❖ لا يُسيءُ أحدٌ ولا يُفسِدُ أينما كانَ في جبَلي المُقدَّسِ لأنَّ الأرضَ تَمتلئُ مِنْ مَعرفةِ الرّبِّ، كما تملأُ المياهُ البحرَ»[80] . الخليقة كلها تطهُر وتنقى.

**وهناك أربعة آراء أساسية في هذه الآية:**

رأي الرامبان (سفر اللاويون،الإصحاح ٢٦،الآية ٦) «و هي: «وأُلقي السَّلامَ في الأرضِ، فتنامونَ ولا مَنْ يُرعِبُكُم وأُزيلُ الوحوشَ الضَّاريَةَ مِنَ الأرضِ، وحربٌ لا تَعبرُ أرضَكُم»: هذه الآية تتحقق كما هي، كلمة كلمة، حيث بافعل في أيام المَشيَّح يسكن الذئب مع الخروف ويبيت النمر بجانب الجدي... إذ تتغير وتتبدل طباع الافتراس والوحشية - والحيوانات، وحسب قول رابي شمعون عن الآية «وأُزيلُ الوحوشَ الضَّاريَةَ» ... يزيل منها الأذى....

-رأي الرامبام[81] بأن مسلك الحيوانات يبقى كما هو اليوم دون أي تغيّر في طباعها، والآية التي وردت في سفر إشعيا، «فيَسكُنُ الذِّئبُ معَ الخروفِ...»، ليست سوى تشبيه ومثال على أن يسرائيل سيعيشون بأمان، ولن يُضطَهدوا من قبل أيٍ من أشرار أمم العالم الذين تمّ تشبيههم بنمرٍ وذئب.

-رأي رابي دافيد بن زكاي الذي قال بأنه ينبغي التمييز بين أرض إسرائيل وبقية االبلدان، في أرض إسرائيل تتحقق الآية «فيَسكُنُ الذِّئبُ معَ الخروفِ...» كما هي، أي أن الطباع الوحشية للحيوانات تتغير، وهي كتشبيه بأن يسرائيل سيعيشون في أمان دون أي اضطهاد، وليس الأمر كذلك في بقية بلدان العالم، حيث لا يقع أي تغيير في طباع الحيوانات، والآية الواردة هي على سبيل المثال.

-رأي رابي دافيد: «والصحيح، أن طباع الحيوانات لن تتبدّل، وتفترس وتأكل لحماً مثلما تفعل الآن، إلا أنه وعد يسرائيل أن لا تؤذيهم الحيوانات المفترسة في أرض إسرائيل، وهو قوله «لا يُسيءُ أحدٌ ولا يُفسِدُ أينما كانَ في جبَلي المُقدَّسِ». ويقول رابي يهودا عن قوله «وأُزيلُ الوحوشَ الضَّاريَةَ مِنَ الأرضِ»، يزيلها من الوجود.

كما وقال الحكماء عن تلك الأيام: «فتُخرِجِ الأرضُ غلالَها»[82]، ليس كما تفعل الآن، بل كما كانت تفعل في أيام آدم «الإنسان» الأول، في اليوم الذي تُزرَع فيه تؤتي

ثمارها؛ «وشجرُ الحَقلِ ثَمرَهُ» [٨٣]، ليس كما تفعل الآن، بل كما كانت تفعل في أيام آدم «الإنسان» الأول، في اليوم الذي تُزرَع فيه تؤتي ثمارها.

كل هذا سيكون في أيام المَشِيَّح كما كتب وأوضح استاذنا الرابي ليفي[٨٤]: «قالوا، في أيام شمعون بن شيطَح من ليالي السبت الى ليالي السبت الى أن تصبح حبة القمح كالكلية، والشعير كنواة الزيتون، والعدس كدنانير الذهب. وهناك حكماء جمعوا منها وضربوا مثلاً للأجيال ليعرفوا ما الذي تسبّبه الخطيئة، وأن آثامكم الزائغة هذه وخطيآتكم منعت عنكم الخير. إذ أن البركة ناجزة للأرض إذا لم يكن هناك خطيئة، وبعد ذلك في أيام المَشِيَّح ستكون البركة في الأرض في حين أن الأرض جاهزة بذاتها،..... وفي المستقبل عندما تزول الخطيئة من بني آدم، فإن الأرض التي لعنها الرب بسبب خطيئة آدم ستعود الى سابق عهدها وبركتها الذي كان قبل خطيئة آدم».

كذلك قالوا: الأشجار التي لا تحمل ثماراً «أو تحل ثماراً لا تؤكل» في أرض إسرائيل تحمل ثماراً، وأرض إسرائيل تُخرِج أرغفة خبر وقمصان مُقلّمة[٨٥]، وسنابل القمح تعلو كالنخيل وترتفع في أعالي الجبال، والرب تبارك وتقدّس يرسل ريحاً من خزائنه، وتهب عليها «على أرض إسرائيل»، وتغربل سميدها، والرجل يخرج إلى الحقل ويقبض «منها» بكف يده ومنها يعتاش ويعتاش أفراد بيته[٨٦]، وتكون حبة القمح ككليتا ثور كبير.

وفي أيام المَشِيَّح عتيدٌ الرب تبارك وتقدّس بأن يُجري أنهاراً وأنهاراً من الخمر، وأنهاراً انهاراً من الزيت، وأنهاراً أنهاراً من الأطايب، وأنهاراً أنهاراً من الحلوى، وأنهاراً أنهاراً من البلسم الصافي، وكل الجبال تقطر عصيراً، وكل التلال عسلاً ولبنا[٨٧].

في هذا العالم رجلٌ مدينٌ لصاحبه، فيذهبان إلى قاض، أحياناً يُصلح بينهما وأحياناً لا يُصلح بينهما، لكن في أيام المَشِيَّح الرجل المدين لصاحبه يقول له تعال لنمض ونتباحث أمام الملك المَشِيَّح، وعندما يصلان إلى حدود أورشليم يجدونها ملأى بالأحجار الكريمة واللآليء، فيأخذ حجراً كريماً واحداً ويعطيه إياه ويقول له: لا أدين لك بشيءٍ أكثر مما يساويه هذا. وتكون تخوم أورشليم ملأى بالأحجار الكريمة واللآليء، ويأتي كل «جماعة» يسرائيل ويأخذون منها ما يشاؤون، وكما يصنعون «جماعة» يسرائيل في هذا العالم حدوداً من حجارة وحزم، لكن في المستقبل الآتي يصنعون حدوداً من أحجار كريمة ولآليء[٨٨].

وقال رابي شمعون نقلاً عن رابي سيمون حسيدا: «في هذا العالَم يذهب الإنسان لقطاف التين فلا يقول التين شيئا، لكن في المستقبل الآتي إذا ذهب إنسان لقطف التين في «يوم» السبت تصيح التينة وتقول: «سبت»[٨٩].

وفي تلك الأيام لن يحتاج إنسان إلى ضوء الشمس في النهار، ولا إلى ضوء القمر في الليل، بل أن الغيوم تنير،فيعلمون أن الشمس غربت، وعندما تصبح بيضاء يعلمون ان الشمس شرقت؛ وينظر «الإنسان» إلى البرميل فيعلم ما في داخله، وينظر إلى الوعاء فيعلم ما فيه، لأن سحاب الروح القدس يكون فيما بينهم[٩٠].

حينها تأتي كل الشعوب ويسقطون على وجوههم أمام المَشِيَّح وأمام يسرائيل، ويقولون نكون لك وليسرائيل عبيداً، ويكون لكل واحدٍ من يسرائيل ٢٨٠٠ عبد[٩١]. وغير هذا الكثير الكثير.

## مغزى وهدف أيام المَشِيَّح

الهدف الأسمى الذي من أجله تاق «جماعة» يسرائيل، أنبياؤهم وحكماؤهم، إلى أيام المَشِيَّح، ليس الاستمتاعِ المادي من مأكل ومشرب وسرور، وكذلك ليس من أجل أن يسيطروا عل كل العالم ويضطهدوا الشعوب، بل من أجل أن يكونوا متفرّغين للتوراة وحكمتها من دون أي جور وما يلهي عنها، ومن أجل أن يستحقّا حياة العالم الآتي، وبقية الأمور ليست سوى واسطة للطمأنينة والراحة من بلايا هذا العالم، واللتين ستقودان الى هذا الهدف السامي.

## مدة أيام المَشِيَّح

هناك آراء مختلفة قيلت في مدة أيام المَشِيَّح، وأساسها عشرة:

هناك من يقول أربعين سنة. وهو رأي رابي أليعازار[٩٢]، وأوّله من قوله «أربعينَ سنَةً أبغَضتُ فيها ذلكَ الجيلَ»[٩٣]، وكذلك من الآية «واذكُرْ جميعَ الطُرقاتِ التي سيَّركَ فيها الرَّبُّ إلهُكَ في البَرِّيَّةِ هذهِ الأربعينَ سنَةً، ليقهَرَكَ ويمتحنَكَ حتى يعرفَ ما في قلبكَ، أتحفظ وصاياهُ أم لا؟» ❖ فأذلَّكَ وجوَّعكَ ثمَ أطعَمَكَ المَنَّ»[٩٤]؛ والآية «فَرِّحْنا عَنْ أيّامِ عَنائِنا وعَنْ سِنينَ رَأينا فيها الشَّرَ»[٩٥].

وهناك من يقول ٧٠ سنة. وهو رأي رابي أليعازار بن عزريا، وقد أوّله من قوله: «وفي ذلكَ اليوم تُنسى صورُ سبعينَ سنةً، أي عدَدَ أيّامِ ملكٍ واحدٍ»[٩٦]، وأي ملك مخصوص، فها هو يقول هذا مَشِيَّح.

وهناك من يقول ثلاثة أجيال. وهو رأي رابي «استاذي» بناءً على قوله: «فيَدومَ ما دامتِ الشَّمسُ وما دامَ القمرُ جيلاً بَعدَ جيل»[٩٧].

وهناك من يقول ثلاثمائة وخمس وستون سنة. بالاستناد إلى قوله: «لأنَّ يوم النَّقمةُ في قَلبي وسنة مفديّيَّ قَد أتَت»[٩٨].

وهناك من يقول أربعمائة سنة. وهو رأي رابي دوسا، واستند إلى قوله: «فيستعبدُهُم أهلُها ويعذِّبونَهم أربعَ مئةِ سنَةٍ»[٩٩]، وقوله: «فَرِّحْنا عَنْ أيّامِ عَنائِنا».

وهناك من يقول ألفي سنة. وهو رأي التنّاء دبي إلياهو بقوله: «ستة الآف سنة للعالَم، ألفا سنة فوضى وخراب، ألفا سنة توراة، ألفا سنة أيام المَشِيَّح، وكما أوضح استاذنا يوم طوف ليفمان من يلهويزن[100]: «هذا ما اتفق عليه الكثيرين من الجمهور بأنه على الأغلب لن يتأخّر مجيء مَشِيحنا وبناء بيت المقدس أكثر من ١٧٠ سنة بعد الألف السادس[101]، حيث يقولون أن البيت «الهيكل» الأول دام ٤١٠ سنين، والبيت الثاني ٤٢٠ سنة، والرب تبارك يجازينا بالضعف والبيت الثالث على الأقل «سيدوم» في مقابلهما ٨٣٠ سنة، إذا اعتبرنا أن العالم سيدوم ٦ آلآف سنة، لذا لا يمكن أن يتأخّر بعد ١٧٠ سنة بعد الألف السادس، آمين، وهو أمر ممكن. والكتب الخارجية[102] تقول: «ألفا سنة فوضى، وألفا سنة توراة، وألفا سنة مَشِيَّح، ووبمعاصينا حصل فيها ما حصل»، إذ أن المَشِيَّح لم يأتِ في ختام الأربعة الآف سنة، فها أنه من الممكن أنه بذنوبنا ستطول مدة شتاتنا، على أية حال لن تنقص مدة الألفي سنة من مُلك مَشِيحنا، ووقت إطالة الشتات لن يُحتسَب من تعداد الستة الآف سنة».

وقال رابي مائيري إن «ألفا سنة للمَشِيَّح ليست سني حكمه بل هي سني ترقّب المَشِيَّح... أي أنها الأيام التي ستأمّل فيها الأمة أيام المَشِيَّح.

كذلك قال رابي يوسف ألبو: «ألفا سنة أيام المَشِيَّح، يريدون القول إنها مهيَّأة لقدوم المَشِيَّح، إذا كان اليهود مؤهلين يأتي في أول الوقت، وإذا لم يكونوا مؤهلين في بدايته وكانوا مؤهلين في أوسطه حينها يأتي، لكن الألفي سنة لن تنقضي دون أن يأتي».

وقد فسّر رابي يهودا شموئيل أشكينازي أن «ألفا سنة للمَشِيَّح» هي «سني» مخاضات المَشِيَّح، وكما فسّر رابي شلومو يتسحاقي أنه مع قدوم المَشِيَّح ينتهي الشتات وتزول العبودية عن يسرائيل.

وهناك من يقول إنها كالمدة منذ أن أقسم الرب بإجراء طوفان نوح على الأرض ولغاية أيام المَشِيَّح.

وهناك من يقول إنها كالمدة منذ أن خُلق العالَم ولغاية أيام المَشِيَّح.

وهناك من يقول سبعة الآف سنة.

وهناك من يقول ثلاثمائة وخمس وستّون ألف سنة.

**الهيكل الثالث**

**الفصل التاسع من كتاب «ذخائر آخر الأيام**

**«يكونُ في الأيّام الآتية أنَّ جبَلَ بَيتِ الرّبِّ يثبُتُ في رأس الجبال ويرتَفعُ فوقَ التِّلال إليه تَوافدُ جميعُ الأمَم * ويَسيرُ شعوبٌ كثيرونَ. يقولونَ: «لنَصعَدْ إلى جبَلِ الرّبِّ، إلى بيتِ إلهِ يَعقوبَ، فيُعَلِّمَنا أنْ نَسلُكَ طرُقَهُ». فمِنْ صِهيونَ تخرُج الشَّريعةُ ومِنْ أورُشليمَ كلمَةُ الرّبِّ»[103].**

كذلك تنبّأ ميخا بسلوى عزّة هيكلنا، لكن بما أن النبيان تنبّآ بأسلوب واحد، فعليه كانت نبوءة ميخا مختلفة قليلاً، وهي:

**«وفي الآتي مِنَ الأيّام يكونُ جبَلُ بَيتِ الرّبِّ في رأس كُلِّ الجبالِ يرتفعُ فَوقَ التِّلال وتجري إليه الشّعوبُ. * يقولُ أمَمٌ كثيرونَ: لنصعَدْ إلى جَبَلِ الرّبِّ، إلى بَيتِ إله يَعقوبَ، حَيثُ الرّبُّ يُرينا طُرُقَهُ فنسلُكَ فيها جميعاً. فَمِنْ صِهيَونَ تَخرُجِ الشّريعةُ، مِنْ أورُشليمَ كَلِمةُ الرّبِّ»**[١٠٤].

**زمان بنائه**

هناك من يقول إن بيت المقدس المستقبلي سيُبنى قبل مجيء المَشِيَّح[١٠٥]، وهناك من يقول أنه قبلاً يأتي المَشِيَّح وبعد ذلك فقط يُبنى بيت المقدس.

بالنسبة للرأي الأول يثبته أيضاً ترتيب البركات في الصلوات شمونه عسره ففي البداية: «**اسكُنْ في أورشليم مدينتك**»، وبعد ذلك «**أنبتْ عاجلاً ذرية داوود عبدكَ**»[١٠٦].

وقال حكماء في فصل مجيلاه ١٠٧، ٧٢/١٧: «وما أرادوا القول إن تجميع الشتات بعد بركة السنوات، الآية، «**وأمَّا أنت يا جبالَ إسرائيل، فتُنبتينَ غُصونَكِ وتُثمرينَ ثمرَكِ لشعبي إسرائيلَ لأنَّ عودَتَهُمُ اقتربت**»[١٠٨]، ولأنه تمَ تجميع الشتات يُعاقَب الأشرار... ولأنه عوقب الأشرار يُقضى على المجرمين[١٠٩] ويلحق بهم الآثمون.... ولأنه قُضي على المجرمين يعلو قرن الصدّيقين؛ وأين يعلو قرنهم، في أورشليم... ولأن أورشليم بُنيَت جاء داود، حيث قيل «**وبَعدَ ذلكَ يَرجعونَ ويَطلُبونَ الرّبَّ إلهَهُم، وداوُدُ يكونُ مَلكاً لهُم، ويَهابونَ الرّبَّ ويَنالونَ جودَهُ في آخرِ الأيّام**»[١١٠]. وقد فسّر رابي شلومو يتسحاقي في أخبار الأيام أنه بعد رجوع بني يسرائيل، «بعد رجوعهم إلى بيت المقدس، يطلبون الرب تبارك وتقدّس وداود ملكهم».

أما بالنسبة للرأي الثاني فهو رأي الرامبام[١١١]، وكذلك بحسب نظم حوادث آخر الأيام، كما هي مرتبة في مدراش «فيوشاع» «فيخلص»، وفحواها: «**في بداية أيام المَشِيَّح يقوم ملك متغطرس، اسمه أرميلوس، ويصنع حرباً مع يسرائيل لثلاثة أشهر، ويأتي إلى أورشليم ويقتل مَشِيَّح بن يوسف، وبعد ذلك يأتي مَشِيَّح بن دافيد ويُميت أرميلوس ... والهيكل يُنزله الرب تبارك وتقدّس من السماء...**».

وقد جاء في سفر يوما[١١٢]: «**كيف يُلبسهم**[١١٣]**، كيف يُلبسهم ليس في الحاضر، بل كيف يلبسهم في المستقبل الآتي ـ عندما يأتي هارون وبنيه وموسى يأتي معهم... فقال: ها أن هذا يعني أنه قبلاً يكون إحياء الموتى وفقط بعد ذلك يُبنى بيت المقدس**».

وبناءً عليه ينبغي القول أن بيت المقدس سيُبنى في أيام المَشِيَّح قبل إحياء الموتى إلا أنه مع مجيء المَشِيَّح يقوم هارون وبنيه وموسى معهم إلى الحياة، ويقولون كيف سيُلبسهم عندما يُبنى بيت المقدس.

ويبدو أن هذا هو لب الخلاف أنه مع أبين الصيغتين «في صلاة» «ليصعد ويأتي»[114]، إذ بحسب الصيغة السفارادية الترتيب هو: «ذِكرُ أورشليم مدينتك، وذِكرُ المَشيَّح بن داود عبدك»، بينما الترتيب بحسب الصيغة الأشكينازية هو: «وذكر المَشِيَّح بن داود عبدك، وذكر أورشليم مدينة قُدسك».

بيد أن كلا الصلاتين بحاجة إلى تمعّن، إذ في ختام بركة الطعام بحسب الصيغة السفارادية يقولون: «الرحمن يحيينا ويبلّغنا ويقرّبنا من أيام المَشيَّح وبناء بيت المقدس»، في البداية طلب أيام المَشِيَّح ومن ثم بناء بيت المقدس، وهذا بخلاف صلاة «وليصعد ويأتي» بحسب الصيغة السفارادية. كذلك ينبغي التمعّن في صلاة «وليصعد ويأتي» حسب الصيغة الأشكينازية، ففي البداية يسألون المَشِيَّح وبعدها أورشليم مدينة القدس، وهذا بخلاف صلاة شمونه عسره حيث ترتيب البركات هو كما يلي: «ولأورشليم مدينتك»، وفقط بعد ذلك «أنبتْ عاجلاً ذرية داوود عبدك».

إن هذه الأمور مُفترَضة في خلاص «في حينه»، أمّا في خلاص «أُسرعُ به» فالجميع يقرّون أنه قبلاً يأتي المَشِيَّح وفقط بعد ذلك يُبنى بيت المقدس.

## على يد من يُبنى الهيكل

هناك من يعتقدون أن المبنى المستقبلي، الذي نأمّله، سيظهر ويأتي من السماء فيما هو مبني وكامل[115].

هذا مشروح في تنّاء دَبي إلياهو[116]: **«طوبى للصدّيقين الذين لم يتسلّط عليهم وعلى ما صنعته أيديهم عدو، وقد وجدنا أن المسكن**[117] **الذي صنعه موسى ﷺ لم يتسلّط عليه عدو ... لكن المسكن الذي صنعه سليمان ﷺ تسلط عليه عدو. والمسكن الأخير العتيد بأن يبنيه الرب المتبارك... لن يدمّره أو يتسلّط عليه عدوٌ أبدا، والرب تبارك سيسكن فيه إلى الأبد».**

كذلك مشروح في مدراش «فيوشاع»: **«وتكون مُعلَّقة في أورشليم ٧٢ لؤلؤة يشعّ ضوءها من أول العالم إلى آخره، والهيكل يُنزله الرب تبارك من السماء – مثلما أراه الرب تبارك وتقدّس لموسى [عليه السلام] ...».**

وفي مقابل هؤلاء يعتقد آخرون أن الملك المَشِيَّح هو العتيد ببناء بيت المقدس.

وهذا هو رأي الرامبام[118]، ولعل سبب خلافه مع أصحاب الرأي الأول أنه في كل ما يتصل بأيام المَشِيَّح يعتقد الرامبام بما يعتقد به شموئيل الذي يعتقد بأنه ليس «من فارق» بين هذا العالم وبين أيام المَشِيَّح سوى عبودية الممالك، وقال الرامبام[119]: **«فلا يخطرن على قلبك أن أمراً من الأمور الاعتيادية في هذا العالم ستبطل في أيام المَشِيَّح، أو أنه سيكون هناك أي استحداث في فعل الخليقة، بل العالم كعادته يسير»**، وبسبب هذا اختلف الرامبام مع كل من يعتقدون أن البناء المستقبلي سينزل من السماء.

وهذا هو أيضاً رأي هامئيري بأن «بيت المقدِس لن ينزل من السماء بل سيُبنى على يد إنسان»[١٢٠].

وهناك من لا يقول بهذين الرأيين كل واحدٍ منهما على حدة، بل يجمعون بينهما، بيت المقدس الثالث سيُبنى - بالفعل - على يد إنسان، بيد أنه بعد بنائه، سيهبط إلى داخله - من السماء - بيت مقدس روحي، مثل نزول الروح إلى داخل الجسد، وكنزول النار العلوية إلى داخل النار السفلية «الدنيوية».

إذ أن قول أن بيت المقدس سينزل من السماء مبنيٍ ومتقن، غير ممكن، فها قد قالوا في الجمارا «سريعاً يُبنى المقدس» ولم يقولوا سريعاً يظهر المقدس. وبناءً عليه يُثار تساؤل علامَ نصلّي في كل يوم «لتكن إرادة من لدنك، يا إلهنا وإله آبائنا، أن يُبنى بيت المقدس عاجلاً في أيامنا»، فها أنها صلاة لا طائل منها لأنه سبق وبُني، وعلينا أن نصلّي ليُظهِر بيت المقدس سريعاً.

كذلك يُثبت هذا ما ورد في سفر زكريا[١٢١]: **«وأراني الرّبُّ أربعَةَ صُنَّاعٍ»، وقالوا في جمارا سوكا، ص ٥٢، ٧٢: «فمن هؤلاء الأربعة صنّاع؟ قال الحاخام حنّا بَر بيزنا، قال رابي شمعون حسيدا، مَشِيَّح بن دافيد ومَشِيَّح بن يوسف وإلياهو وكاهنٌ صدّيق»**. وقد فسّروا صنّاع بمهرة، المَشيحان كلاهما ماهران في بناء بيت المقدس... فإذا كان بيت المقدس سينزل من السماء مبنياً ومتقناً، فما صلة مهارة الصنعة بهذا.

كذلك القول بأن بيت المقدس سيُبنى على يد إنسانٍ واحد، غير ممكن، فها أن الكتاب المقدس يقول: «ومَقدِساً هيَّأَتْهُ يَداكَ».

وقد كتب لنير[١٢٢]، بعد رفضه الرأيين السابقين، مستدلاً بما ورد في المخيلتا أن أقواله هذه يبرعهنابيوالزوهار وقال: **«ويظهر أن ما في مخيلتا مفسّر من الآية «في موضع أقمتَهُ مَسكِناً لكَ يا ربُّ»**[١٢٣]، أن بيت المقدس العلوي موازٍ لبيت المقدس السفلي «الدنيَوي»، وعلى هذا قال «ومَقدِساً هيَّأَتْهُ يَداكَ»، حيث أنه في المستقبل الآتي عندما يملك «هـ» إلى الأبد وأمام كل البشرية يسكن تحت داخل المقدس الذي هو مبني وموازٍ لبيت المقدِس السفلي «الدنيوي»، وينزل إلى الأسفل «الدنيا» داخل المقدِس الذي سيُبنى».

وقد جاء في الزوهار أنه كما لا يوجد في الأرض روح دون جسد، كذلك المقدس الروحي لا يقوم دون مقدِس مادي، وهكذا يُلاحظ استخدام كلمة «بناء» أيضاً في بناء بيت المقدس المستقبلي.

**مكان بنائه**

المكان الذي سيُبنى فيه بيت المقدس الثالث سيكون بالضبط المكان الذي

بُني فيه بيت المقدس الثاني. وهو رأي راشي، رابي شلومو يتسحاقي، سفر حزقيال، الإصحاح ٤٨، الآية ٨[١٢٤]. وقد قدّم الحاخام رابي دافيد ل. دليلاً على قوله هذا فقال: «بيت المقدس عتيدٌ بأن يعلو ويتجدّد... وبواباته التي غارت في الأرض سترتفع وتتجدّد كل واحدة في مكانها». كذلك راجع الرامبام، الفصل السادس من أحكام بيت الصفوة[١٢٥]، الحكمين ١٥ و ١٦[١٢٦].

وهناك من يقول أن مكانه سيكون بعيداً عن المدينة «مسافة» ٤٥ ميل إلى جهة الشمال[١٢٧].

وهذا ما قاله رابي شلومو شبازي[١٢٨] في بابا بترا: «وقد وقفت على تفسير راشي (حزقيال، ٤٨/٨)[١٢٩] الذي استقر رأيه على أن أورشليم ستكون في مكانها الأول. وليست المدينة بحسب ما هو مشروح هناك «بل» المقدس يكون بعيداً عن المدينة «مسافة» ٤٥ ميل إلى جهة الشمال. ولعل هذا ما قصده إشعيا وميخا بقولهما أنه في آخر الأيام يكون جبل الهيكل في رأس الجبال ألخ... ويريدان القول أنه حينها سيكون على رأس «جبلٍ» آخر الذي هو أعلى الجبال في ارتفاعه، وليس مثلما فسّر المفسّرون.

**المسكن في المستقبل الآتي**

**«ولما دُفن المسكن إلى يومنا هذا، لأن الصالحين عمروه بسخاء قلوبهم، وفي المستقبل الآتي يأتي الرب تبارك وتقدّس ويحلّ فيه كما في المبدأ الأول»[١٣٠].**

ليس ليقدّموا هناك تقدمات التي لم يكونوا يقدّمونها إلا في بيت المقدس فقط، بل سيعود ليكون مسكن الشخينا لشأن الصلاة كما في المبدأ الأول.

**«وإذا أيُّ واحدٍ مِنْ بَني إسرائيلَ شعبكَ نَدمَ في قلبِهِ على ما فعَلَ مِنْ سُوءٍ، فصلَّى إليكَ وتضَرَّعَ باسِطًا يدَيهِ نحوَ هذا الهَيكَلِ»[١٣١].**

الهوامش

(١) «ماشيَح» كلمة عبرية تعني «المسيح المخلِّص»، ومنها «مشيحيوت» أي «المشيحانية» وهي الاعتقاد بمجيء الماشِيَّح، والكلمة مشتقّة من الكلمة العبرية «مشَح» أي «مسح» والمراد الممسوح بالزيت المقدّس. وقد آثرنا كتابتها بأصلِها العبري لتمييزها عن عقيدة اليهود بالمخلِّص عن عقيدة النصارى. والمخلِّص عند اليهود، الذي يتحقّق خلاصهم على يديه، هو من نسل داوود × ويسمّونه ماشيّح بن دافيد، وهو غير الماشِيّح بن يوسف (من نسل يوسف × ) الذي يُقتل بحسب العقيدة اليهودية وهو يحاول إنقاذ الشعب اليهودي... وجاء في موسوعة اليهود واليهودية: «وهناك أيضاً المعنى المحدد الذي اكتسبته الكلمة في نهاية الأمر إذ أصبحت تشير إلى شخص مُرسَل من الإله يتمتع بقداسة خاصة، إنسان سماوي وكائن معجز خلقه الإله قبل الدهور يبقى في السماء حتى تحين ساعة إرساله. وهو يُسمَّى «ابن الإنسان» لأنه سيظهر في صورة الإنسان وإن كانت طبيعته تجمع بين الإله والإنسان، وهو ملك من نسل داود، سيأتي ليعدل مسار التاريخ اليهودي، بل البشري، فينهي عذاب اليهود ويأتيهم بالخلاص». **(المترجم)**.

(٢) سفر إشعيا، الإصحاح ١١، الآيات ١، ٢، ٣. **(المترجم)**.

(٣) رسالة اليمن للرامبام.

(٤) المقصود طريقة أو منهج معلم أو فيلسوف. **(المترجم)**.

(٥) المزمور ٧٢، قصيدة لسليمان عن مملكة الماشيّح، وتقول الآية ١٧: «يكونُ اَسمُهُ إلى الأبدِ، ويدومُ ذِكرُهُ ما دامت الشَمسُ». ووجدنا في النسخة العبرية من المزمور كلمة «ينوِيَن»، وبعدها كلمة «ينون» بين هلالين، وهو فعل معناه استمر وامتد، وجاء في القاموس أنها كناية عن المسيح المخلِّص. **(المترجم)**.

(٦) ومعناها حاخامنا واستاذنا ومعلمنا وهي عادةً ما يقدّمها اليهود على اسم موشي (أي موسى ×)، وأحياناً يقدّمونها على اسم يهوذا هانسيء وهو المقصود هنا. **(المترجم)**.

(٧) بحسب الآية ٢٢ من الإصحاح التاسع من سفر دانيال، خطاب من جبرائيل إلى دانيال: «لأنَّكَ مَحبوبٌ مِنَ اللهِ». **(المترجم)**.

(٨) القبّال يتسحاق لوريا، من كبار القبّالين في القرن السادس عشر، ١٥٣٤– ١٥٧٢. **(المترجم)**.

(٩) لعله إشارة إلى ما ورد في الإصحاح ٥٣ من سفر إشعيا: «ومُوجعٌ مُتَمرِّسٌ بالحزن». **(المترجم)**.

(١٠) البركات، ٨٢.

(١١) هذه الكلمة تلفظ أحياناً «شيلفا» بالعبرية، ومعناها الراحة والسكينة والإطمئنان. **(المترجم)**.

(١٢) مناحِم» هو اسم الفاعل من فعل «نَحَم» بالعبرية، ومعناه واسى وعزّا، وجاء في الموسوعة اليهودية أن داود بن سليمان× سمّى نفسه مناحِم، أي «المواسّي»، وهو أحد الألقاب التي كانت تُطلَق على المَشِيَّح. **(المترجم)**.

(١٣) الينبوع العاشر.

(١٤) سفر صمونيل الأول، الإصحاح ٢٦، الآية ١١.

(١٥) سفر إشعيا، الإصحاح ٤٥، الآية ١.

(١٦) الإصحاح ١٩، الآية ١٦. والخطاب موجّه إلى إيليا. **(المترجم)**.

(١٧) سفر إشعيا، الإصحاح ٦١، الآية ١.

(١٨) أخبار الأيام الأول، الإصحاح ١٦، الآية ٢٢.

(١٩) شرح الهوامش للرامبام، السنهدرين.

(٢٠) السنهدرين، ص ٩٨.

(٢١) راجع الفصل الرابع، مسائل في ميعاد الخلاص، ص ٣١. (**المترجم**).

(٢٢) الرامبام، الفصل ١١ من أحكام الملوك، الحكمين الثالث والرابع.

(٢٣) سفر إشعيا، الإصحاح ١١، الآية ٣... تجدر الإشارة إلى أننا وجدنا أن الكلمة العبرية التي تمّت ترجمتها إلى «يبتهج» – وفي ترجمة أخرى «لذّته» (تكون) بمخافة الرب – لها معانٍ أخرى قد تكون هي المقصودة بحسب الجملة التي تليها وسياق الحديث أعلاه، ومنها: يدرك، يعرف، يكشف، يشعر، يتحقق، يلمس، ويتيقّن. وبذلك يكون المعنى أنه بتقواه لله يعرف المسائل يقيناً ويقضي دون الحاجة إلى بينة وشهود، مثلما سيتّضح في الفقرة التالية أعلاه؛ وهذا ما وجدناه أيضاً في مقالات وكتابات على مواقع انترنت مختلفة تعنى بالدين والفكر اليهودي. ( **المترجم**).

(٢٤) رسالة اليمن، والفصل التاسع من أحكام التوبة، الحكم الثاني.

(٢٥) سفر التثنية، الإصحاح ٣٤، الآية ١٠.

(٢٦) «زوهار هاقدوش»، مسألة بنحاس، ص ٢٤٦. وكذلك «نور الحياة»، التكوين ٤٩: «وتكون في الملك الماشيَّح روحا داود وموسى»×.

(٢٧) الرامبام، الفصل التاسع من أحكام التوبة، الحكم الثاني: «لأن الملك الذي سيقوم من نسل داود ذو حكمة أعظم من [حكمة] سليمان ×». وعن حكمة سليمان × انظر سفر الملوك الأول، الإصحاح الرابع.

(٢٨) مسألة «شريعة»، ١٩.

(٢٩) المزمور ٧٥، الآية ٢. (**المترجم**).

(٣٠) سفر زكريا، الإصحاح ١٤، الآية ٦. وحسب العهد القديم هو اليوم الذي تجتمع فيه الأمم على أورشليم، ثم يوجّه إليها الرب (للأمم) ضربة قاصمة، وتستعيد أورشليم مجدها. (**المترجم**).

(٣١) سفر إشعيا، الإصحاح ٤٢، الآية ١٦. (**المترجم**).

(٣٢) بقرة لون جلدها ووبرها أحمر، كان رمادها يُستخدم أيام الهيكل للتطهير من النجاسة. وقد ورد ذكرها في سفر العدد، الإصحاح ١٩، من الآية ١ إلى الآية ١١. (**المترجم**).

(٣٣) الإصحاح ٧، الآية ٢٣.

(٣٤) الإصحاح ١١، من الآية ١ إلى ٥.

(٣٥) شرح المشنيوت للرامبام، السنهدرين. وكذلك في العقيدة الثانية عشرة: «وأن يؤمن بأنه سيكون له أفضلية ورفعة وجلال فوق كل الأنبياء الذين كانوا أبداً».

(٣٦) قول للرامبام في رسالة اليمن. والآية الواردة هي الآية الأولى من الإصحاح الثالث من سفر ملاخي. (**المترجم**).

(٣٧) المقصود أمم الأرض والأغيار. (**المترجم**).

(٣٨) في العيروفين (ص ٤٣): «لأنه في أيام الماشيَّح كلهم عبيد ليسرائيل».

(٣٩) الرامبام، الفصل ١١ من أحكام الملوك، الحكم الأول. بيد أن رابي شلومو يتسحاقي وآخرون يرون

أن بيت المقدس [الهيكل] الثالث سيظهر ويأتي من السماء مبنياً وكاملاً، وقد فسّروا هذا من الآية ١٧ من الإصحاح ١٥ من سفر الخروج: «ومَقدساً هيَّأتهُ يَداك». وهناك رأي ثالث يقول أن بيت المقدس الثالث سيُبنى فعلاً بيد إنسان، لكن بعد بنائه سينزل إليه من السماء بيت مقدسٍ روحي، مثل نزول نار السماء إلى نار الدنيا.

(٤٠) نفس المصدر السابق، ورسالة اليمن للرامبام.

(٤١) نفس المصدر السابق.

(٤٢) الرامبام، الفصل التاسع من أحكام التوبة. كذلك في ترجمة أونكلوس عن الآية الأولى من الإصحاح الثامن من سفر نشيد الأنشاد: ««لَيتَكَ لي كأخ»، في ذلك الزمن عندما يظهر الملك الماشيَّح يقول له بني يسرائيل تعال، كن لنا كأخ...». وفي مدراش ربا: «قال حاخامنا.... عندما يأتي كما هو وارد، في السحاب ويركب على حمار ألخ... وبالخمر غسل ثيابه... يجلي لهم كلمات التوراة، ويكشف لهم أخطائهم». غير أن لرابي حانين رأي آخر يقول أن حكمة ومعرفة [جماعة] يسرائيل غزيرتان إلى حد أنهم لن يحتاجوا حتى إلى تعليم الملك الماشيَّح لهم، حيث ورد،[لأنَّ الأرضَ تَمتلئُ مِنْ مَعرفةِ الرّبِّ، كما تملأُ المياهُ البحرَ. في ذلك اليوم يرتفعُ أصلُ يسَّى رايةً للشعوب]. «تطلُبُهُ الأُمَمُ»، وليس يسرائيل». المترجم: الآية العاشرة من الإصحاح ١١ من سفر إشعيا.

(٤٣) كلمة «غوييم» هي جمع كلمة «غوي» بالغين المعجّمة، وقد تُرجمت في النسخ العربية من العهد القديم إلى كلمة أمم، ولها معانٍ أخرى في القاموس هي: شعوب، أقوام، غرباء، غير يهود، كفار (ويُقصد بها من لا يلتزم بأهداب الدين من اليهود). **(المترجم)**.

(٤٤) الرامبام، الفصل التاسع من أحكام التوبة، الحكم الثاني، وقد فسّرها من الآيتين الثانية والثالثة من الإصحاح الثاني من سفر إشعيا: «يكونُ في الأيّام الآتية أنَّ جبلَ بَيتِ الرّبِّ يثبُتُ في رأسِ الجبالِ ويرتَفعُ فوقَ التِّلالِ إليهِ تتَوافدُ جميعُ الأمَمِ * ويسيرُ شُعوبٌ كثيرونَ. يقولونَ: «لنَصعَدْ إلى جبلِ الرَّبِّ، إلى بيتِ إلهِ يعقوبَ، فيُعَلِّمَنا أنْ نسلُكَ طرُقَهُ».

(٤٥) الرامبام، الفصل ١١ من أحكام الملوك، الحكم الرابع.

(٤٦) الرامبام، نفس المصدر السابق. وقد فسّره من الآية التاسعة من الإصحاح الثالث من سفر صفنيا: «ففي ذلك اليوم أجعَلُ للشعوبِ شِفاهاً طاهِرةً لِيَدعوا بِاَسْمِ الرَّبِّ ويَعبُدوهُ بِقلبٍ واحدٍ».

(٤٧) الرامبام، الفصل ١٢، الحكم ٣.

(٤٨) إن معنى كلمة «بركة» في العبرية هو نفسه في العربية وقد تأتي بمعنى التهنئة والتبريك والدعاء والحمد والثناء والتسبيح. كما أن هناك فصل مخصص للبركات في المشنا، تختص بأوقات وحوادث وأفعال معينة مثل صلاة أول الشهر (في السبت الذي يسبق أول الشهر)، وصلاة الحمد والثناء (على النجاة من خطر)، وبركة النعم (للشكر)، وبركة الكهنة (يتلوها يهود من سلالة كوهين لمباركة جمهور المصلّين)، أو عند لباس الطاليت (ثوب الصلاة) أو لدى الدخول إلى بيت العبادة. وهي في النص أعلاه مضاف ومضاف إليه حيث تنسب البركة إلى حدثٍ متعلّق ومخصوص، وهي عادةً ما تبدأ بكلمة «باروخ» أي مبارك. **(المترجم)**.

(٤٩) مشنا توراة للرامبام، وقد وردت هذه العبارة في الحكم ١٣ من الفصل العاشر من أحكام البركات، سفر المحبة (نسبةً إلى الآية ٩٧ من المزمور ١١٩ وهي: «كم أُحِبُّ شريعتَكَ، طَوَالَ اليَومِ هيَ لَهْجي»).

ولمزيد الفائدة من المناسب ذكر الحكم كاملاً وهو التالي: «الذي يرى ٦٠٠ ألف شخص مجتمعين، فإذا كانوا من الغوييم، يقول : «أمّكُمُ التي ولَدَتْكم تَخزى وتَخجل فتكونُ الأخيرةَ بَينَ الأمَم وتَصيرُ بَرِّيَّةً قَفْراً وأرضاً يَباساً». فإذا كانوا من [شعب] يسرائيل وهم في أرض إسرائيل، فيبارك: مباركٌ أنت إلهنا، ملك العالم، العالِمُ بالخفيات». **(المترجم)**.

(٥٠) بركتا «ب» و «ج» وردتا في الحكم ١٤ من نفس المصدر السابق وهو التالي: «من يرى [حكيماً] من حكماء أمم العالم، يقول: مباركٌ أنت إلهنا، ملك العالم، الذي وهب من حكمته للحم ودم؛ و[إذا رأى حكيماً] من حكماء يسرائيل يبارك: [مباركٌ] الذي وهب من حكمته لأتقيائه؛ و[إذا رأى ملكاً] من ملوك أممِ العالم يبارك: [مباركٌ] الذي أعطى من جلاله للحم ودم، و[إذا رأى ملكاً] من ملوك يسرائيل يبارك: [مباركٌ] الذي أعطى من جلاله لأتقيائه».

(٥١) وهي التالية: «مباركٌ أنت يا رب مخلّص إسرائيل». وقد وردت في محزور روش هاشنة، صوم جدليا ص٢٧٢، وتُقال أيضاً في صلاة عصر يوم صوم جدليا، (ص ٣٠٦). وهي في الأصل واردة في البركة السابعة من باب صيغة البركات والصلوات وترتيبها، وهو الباب السادس عشر من فصل ترتيب الصلوات في سفر المحبة. وهي عبارة تتكرر في عدّة بركات أو في ختامها. **(المترجم)**.

(٥٢) وهي التالية: «مباركٌ أنت يا إلهنا ملكُ العالَم، الذي أحيانا وثبّتنا وأوصلنا لهذا الزمان». (محزور روش هاشنة، البركات والترنيمات ص ١١٠، وصلاة الصبح ص ٢١٧، وهي تتلى صباح عيد أو لفرح أو لبلوغ زمان). **(المترجم)**.

(٥٣) صلاة «ويأتي الفادي إلى صهيون» حسب الصيغة الأشكينازية. ونشير إلى أن مقدّمة هذه الصلاة هي الآيتين ٢٠ و ٢١ من الإصحاح ٥٩ من سفر إشعيا («ويأتي الفادي إلى صِهيَونَ وإلى التّائبينَ عَنِ المَعصية في يَعقوبَ»... ). وقد وردت هذه الصلاة في كتاب «محزور روش هاشنة»، صلاة العصر ص ٢٤٦، وتكررت في صوم جدليا ص ٢٩٦. والجدير بالذكر أن الكاتب قال في الصلاة : إلى سنيّ أيام المَشِيَح، بينما وجدنا في كتاب «محزور روش هاشنة» أن العبارة بالعبرية والعربية هي: ... وبركة في حياة العالم الآتي. ولعل إشارته إلى أن الصلاة هي بحسب الصيغة الأشكينازية هي بسبب هذا الفارق، حيث أن كتاب «محزور روش هاشنة» الموجود بين أيدينا طبع سنة ١٩٢٤م في المطبعة الرحمانية في مصر وهو من تأليف الدكتور هلال فارحي، الذي قال أنه ألّفه حسب طقوس السفاراديم (الشرقيون) في القسطنطينية ومصر وسوريا والشرق والغرب وإيطاليا. **(المترجم)**.

(٥٤) بركة الطعام حسب الصيغة السفارادية.

المترجم: وهي واردة في بركة الطعام (صلاة شكر) في المشنا توراة للرامبام، سفر المحبة، باب ترتيب الصلوات، الحكم ٥٥، صيغة بركة الطعام.

(٥٥) المترجم: كلمة «آدم» بالعبرية معناها إنسان، وهو بذلك يقصد آدم الإنسان الأول.

(٥٦) استاذنا الحاخام رابي ليفي بن حبيب، «نيتساح يسرائيل» [نصيح يسرائيل]، الفصل الخمسون. وأساس قوله مشروح في مسألة «في شريعتي» للرامبان، ٢٦، ٦.

(٥٧) المترجم: هذا ما سيتبيّن من السياق أعلاه.

(٥٨) البركات ص ٤٣، والسبت ص ١٥١، والسنهدرين ص ٩٩. كذلك ورد شرح في الفصل الثاني عشر من أحكام الملوك، الحكم الأول.

المترجم: لم نعثر في المصادر العبرية التي بين أيدينا على شرح ومعنى دقيق لهذا المصطلح. ومع أنه ورد في معرض تبيان الفارق حسب عقيدتهم بين الأيام التي تسبق مجيء المخلّص وأيام ما بعد مجيئه فقد تبيّن لنا بعد البحث فيه ومطالعة مقالات عدة ورد فيها أن المقصود هو تسلّط ممالك الغوييم (الأغيار، غير اليهود) على اليهود، ويبدو أنهم يعتبرون أن تسلّط الممالك عليهم هو العائق الأساسي الذي يحول دون تحقيق بقية ما يطمحون إليه من بناء الهيكل وإزالة عبادة الأصنام من الأرض وأن يصبحوا مصدر نور للأمم وغير ذلك، وهم بانتظار الخلاص من هذا العائق الأساسي بقدوم المَشيَّح.

(٥٩) رابي ليفي بن حبيب، «نيتساح يسرائيل» [نصيح يسرائيل]، الفصل الخمسون.

(٦٠) الرامبام، الفصل الحادي عشر من أحكام الملوك، الحكم الأول.

(٦١) نفس المصدر السابق، الحكم الرابع. وانظر في فصل بناء الهيكل الثالث.

(٦٢) نفس المصدر، الحكم الأول. وقد ورد في مدراش «فيوشاع» [أي فيُخلِّص]: «بداية أيام المَشيَّح يقوم ملكٌ متغطرس، اسمه أرميلوس، ويصنع حرباً مع يسرائيل لثلاثة أشهر، ويأتي إلى أورشليم ويقتل مَشيَّح بن يوسف، وبعد ذلك يأتي مَشيَّح بن دافيد في الغمام ويُميت أرميلوس، وبعد ذلك يجمع الرب تبارك وتقدّس منفيي يسرائيل المبددين هنا وهناك».

(٦٣) المترجم: هذه الأحكام وردت في الإصحاح ٢٤ من سفر اللاويون، وهي من الآية ١ إلى الآية ١٣ وهي التالية:

السنة السابعة

*«وكلَّمَ الرَّبُّ موسى في جبلِ سيناءَ فقالَ: * «قُلْ لبَني إسرائيلَ إذا دخلْتُمُ الأرضَ التي أُعطيها لكُم، فليَكُنْ لها سَبْتُ عُطلة للرَّبِّ. * ستَّ سنينَ تَزرعونَ حُقولَكم، وستَّ سنينَ تَقضبونَ كرومَكم وتَجمعونَ غلالَها، * وفي السَّنة السَّابعة يكونُ للأرض سَبْتُ عُطلة مُكرَّسٌ للرَّبِّ، فلا تَزرعوا حُقولَكُم ولا تقضبوا كرومَكُم. * والحصيدُ النَّابتُ مِنْ تلقاء ذاته لا تحصدُوه ولا تقطفوهُ، عنَبُ كرومكُم غيرِ المَقضوبة، لأنَّها سَنةُ عطلة للأرضِ. * ولكنَّها مَعَ ذلكَ تُطعِمُكُم أنتُم وعبيدَكُم وجواريَكُم وأجراءَكُم وضُيوفَكُمُ النَّازلينَ فيما بَينَكم * وبهائمَكُم والوحوشَ التي في أرضِكُم».

سنة اليوبيل

* «واحْسِبُوا لكُم سَبْعَ سنينَ سَبْعَ مرَّات، فيكونَ لكُم تِسْعٌ وأربعونَ سنَةً. * وفي اليومِ العاشرِ مِنَ الشَّهرِ السَّابعِ، في يومِ الكَفَّارةِ، تنفخونَ في البُوقِ في أرضِكُم كلِّها.

* وتُكرِّسونَ لي سنَةَ الخمسينَ وتنادُونَ بتحريرِ أهلِ الأرضِ كُلِّها، فتكونُ لكُم يُوبيلاً وترجعوا، كُلُّ واحد منكُم إلى مُلْكه وإلى عَشيرته. * لا تَزرعوا فيها ولا تَحصدوا الحصيدَ النَّابتَ مِنْ تلقاءِ ذاته، ولا تقطفوا عنبَ كرومكُم غيرِ المَقضوبةِ. * فهيَ يُوبيلٌ، مُقدَّسةٌ تكونُ لكُم، وفيها تأكلونَ مِمَّا تُغلُّهُ الحُقولُ مِنْ تِلقاءِ ذاتِها. * وفي سنَةِ اليوبيلِ هذهِ ترجعونَ، كُلُّ واحدٍ إلى مُلْكِهِ».

(٦٤) الرامبام، الفصل ١١ من أحكام الملوك، الحكم الأول. المترجم: والمقصود العودة إلى تطبيق الأحكام الشرعية.

(٦٥) الرامبام، أحكام التوبة، الفصل ٩، الحكم ٩.

(٦٦) الرامبام، الفصل ١١ من أحكام الملوك، الحكم الأول. المترجم: والمقصود العودة إلى تطبيق الأحكام

الشرعية.

(٦٧) الرامبام، أحكام التوبة، الفصل ٩، الحكم ٩.

(٦٨) الرامبام، الفصل ١١ من أحكام الملوك، الحكم الأول. المترجم: والمقصود العودة إلى تطبيق الأحكام الشرعية.

(٦٩) الرامبام، أحكام التوبة، الفصل ٩، الحكم ٩.

(٧٠) الرامبام، أحكام الملوك، الفصل ١٢، الحكم ٨.

(٧١) أنظر ترتيب المسائل، المسألة «ويأتي».

(٧٢) سفر إشعيا، الإصحاح ١١، الآية ٩.

(٧٣) الرامبام، أحكام التوبة، الفصل ١١، الحكم ٤.

(٧٤) سفر إشعيا، الإصحاح ٢، الآيتين ٢ و ٣.

(٧٥) سفر صفنيا، الإصحاح ٣، الآية ٩.

(٧٦) هذا ما كتبه «هاعروخ لَنير» [لم نجده في مصادرنا، ولعله لقب لأحد الحاخامات] في «هازوهار هاقدوش»، فقال: «عندما يأتي هارون وأبنائه وموسى معهم عليهم السلام ... بعد بناء بيت المقدس ورجوع العبادة، يقوم موسى وهارون وأبنائه في إحياء الموتى، رغم أن هذا ليس أوان إحياء كل العالمين، إذ ليس بين هذا العالم وأيام المَشِيَّح سوى عبودية الممالك. وكذلك جاء في الزوهار أنه في عصر المَشِيَّح يقوم صدّيقون كبار في إحياء الموتى.

وبناءً على قوله هذا كتب في مستحدثاته على فصل السنهدرين (ص ٩٠): «استدلال من التوراة على إحياء الموتى حيث ورد، «هكذا تُقَدِّمونَ أنتُم أيضاً تقدمةً خاصَّةً للرّبِّ [مِنْ جميعِ الأعشارِ التي تأخذونَها مِنْ بَني إسرائيلَ]، وتكونُ هذه التَّقدمةُ لهرونَ الكاهن». [سفر العدد، الإصحاح ١٨، الآية ٢٨] وأن هارون حيّ إلى الأبد، وعدم دخوله إلى أرض إسرائيل ليقدّموا له تقدمة يشير إلى أنه سيحيى في المستقبل ويسرائيل يقدّمون له تقدمة، من هنا [استدلال] على إحياء الموتى من التوراة».

وفي تفسير راشي [رابي شلومو يتسحاقي] في أخبار الأيام أنه سيحي «في العالم الآتي» [الآخرة]. واستبعد هاعروخ لنير هذا، إذ كيف يقدّمون تقدمة للعالم الآتي حيث لا أكل ولا شرب، وعلّل هذا بقوله: «ينبغي القول حسب ما قاله في فصل يوما [في المشنا] بالدقة كيف سيرتدون رداء الكهنة، أي عندما يأتي المَشِيَّح، وأجاب عندما يأتي هارون وبنيه وموسى معهم، وهذا يبدو أنه عندما يأتي مَشِيَّح، رغم أنه حينها ليس أوان إحياء الموتى. على أية حال يحيى موسى وهارون وبنيه ليُروا الشعب الطريق التي سلكوها كما في أيام خروجهم من أرض مصر وحينها يقدّمون له التقدمة».

(٧٧) بحسب ما ورد في فصل الصيام بأن كل من يأكل لحماً ويشرب خمراً في التاسع من آب [ذكرى خراب الهيكلين الأول والثاني] ورد فيه: «فتكون آثامهم على عظامهم» [سفر حزقيال، الإصحاح ٣٢، الآية ٢٧]، وقد فسّرها رابي يوم طوف بن إبراهام أشفيلي بقوله: «معناها أن ليس لعظامهم إحياء في إحياء الموتى في المستقبل، وأن يكونوا في بناء الهيكل، من أولئك الذين ماتوا في الشتات وانتظروا الخلاص، الذين ورد فيهم، «هَنيئاً لمَنْ يَنتَظِرُ ويبلُغُ إلى ألفٍ وثَلاثِ مئةٍ وخمسَةٍ وثَلاثينَ يوماً»، ومن الممكن أن يكون هذا الإحياء هو في يوم الدين الذي هو بعد أيام المَشِيَّح».

كما كتب رابي يوم طوف بن إبراهام أشفيلي في مستحدثاته في فصل رأس السنة: «وهناك إحياء موتى آخر في أيام المَشيَّح، لصدّيقي يسرائيل الذين ماتوا في المنفى فيحيون ويكونون كأبناء هذا العالَم تماماً، وعنهم قال دانيال، «هَنيئاً لِمَنْ يَنتَظِرُ ويبلُغُ»، كما هو مشروح في التفاسير».

(٧٨) سفر دانيال، الإصحاح ١٢، الآية ١٢.

(٧٩) الرامبام، الفصل الثاني عشر من أحكام الملوك، الحكم الخامس، وأصله في سِفر إشعيا، الإصحاح الثاني، الآية الرابعة: «فيَصنعونَ سُيوفَهُم سُكَكاً ورِماحَهُم مَناجلَ. فلا ترفَعُ أُمَّةٌ على أُمَّةٍ سيفاً ولا يتَعَلَّمون الحربَ مِنْ بَعدُ».

(٨٠) نفس المصدر السابق.

(٨١) الرامبام، الفصل التاسع من أحكام التوبة، الحكم الثاني.

(٨٢) سفر حزقيال، الإصحاح ٣٦، الآية ٢٦.

(٨٣) كما ورد في جمارا سوكا [فصل من التلمود، ومعنى سوكا مظلة أو خيمة يصنعونها في عيد العرائش ويجلسون فيها خلال سبعة أيام العيد، والفصل متعلّق بأحكامها]: ... ومعنى نزع قلب الحجر هو إبطال نزعة الشر [الهوى]. كما كتب الرامبان في عن الآية ٦ من الإصحاح ٣٠ من سفر التثنية، [«ويُطَهِّرُ الرّبُّ إلهُكم قلوبَكم وقلوبَ ذُرِّيَتكم لتُحبُّوا الرّبَّ إلهَكُم بكُلِّ قلوبكُم وبكُلِّ نُفوسكُم حتى تَحيَوا»] فقال: «لأنه منذ بدء الخليقة كانت لدى آدم الرخصة في فعل ما يريد صواباً كان أم شراً... من أجل أن يكون لديهم حق الاختيار بين الخير والعقاب، لكن في أيام المَشيَّح سيكون الاختيار للخير من طبيعتهم ولا تهيج قلوبهم لما ليس مناسباً ولا يرغبون به أصلاً.... ويعود الإنسان في ذلك الزمان إلى ما كان عليه قبل خطيئة آدم [الإنسان] الأول الذي كان بطبعه يفعل ما هو مناسبٌ أن يفعله ولم يكن يرغب بأمرٍ وضدّه... وهذا إبطال لنزعة الشر ويفعل القلب بطبيعته الفعل المناسب. وكذلك ما جاء في سفر حزقيال، [الإصحاح ٣٦، الآية ٢٦ وهي: «وأعطيكُم قلباً جديداً وأجعَلُ في أحشائكُم روحاً جديداً وأنزِعُ مِنْ لَحمكُم قلبَ الحجرِ وأعطيكُم قلباً مِنْ لَحم»]، قال حكماؤنا وتأتي سنين تقول فيها لا رغبة لي فيها، وهذه هي أيام المَشيَّح التي ليس فيها لا «حق ولا واجب».

(٨٤) سفر إشعيا، الإصحاح ١١، الآيات ٦، ٧، ٨، ٩.

(٨٥) الفصل الثاني عشر من أحكام الملوك، الحكم الأول.

(٨٦) المترجم: سفر اللاويون، الإصحاح ٢٦، الآية ٤.

(٨٧) نفس الآية السابقة.

(٨٨) «نصيح يسرائيل»، الفصل الخمسون.

(٨٩) المترجم: هذا العبارة هي صفة وموصوف ومعناها قميص أو ثوب مقلّم، وقد تكون مصطلح يُقصد به القميص الذي كان يوسف عليه السلام يرتديه.

(٩٠) وهذا مُفسَّر من قوله : «فتَكثُرُ السَّنابلُ في الأرض. تتمايَلُ على رؤوسِ الجبالِ وتُثمرُ كما في لبنانَ» [المزمور ٧٢ الآية ١٦]. وحسب رأي الرامبام فإن تأويلها ليس حرفياً بل بحسب ما يقوله بني آدم عندما يجدون أمراً جاهزاً ومُعدّاً. فلان وجد رغيف خبز مخبوز ومُعدّ، أي أنه سيكون من السهل جداً على بني آدم إيجاد رزقهم.

(٩١) انظر الرامبام، الفصل الثاني عشر من أحكام الملوك، الحكم الخامس: «سيعمّ الخير كثيراً، وكل الأطايب موجودة

كالتراب».

(٩٢) كشكول شمعوني، إشعيا، ٤٩٨. وهي قوله: [«وقالَ: يا أورُشليمُ، أيَّتُها العانيةُ المَنفيةُ التي لا عَزاءَ لها، سأبني أسوارَك بحجارةٍ كريمةٍ وأؤسِّسُك بالأزوَرْد * وأجعَلُ شُرُفاتِكِ ياقوتاً وأبوابَكِ حجارةَ بَهرَمانٍ] وجميعَ حُدودِكِ حجارةً ثمينةً». [سفر إشعيا، الإصحاح ٥٢، الآيتين ١١ و ١٢].

(٩٣) مدراش شوحير طوف، المزمور ٧٣. [المترجم: ليس المقصود المزمور التوراتي].

(٩٤) كشكول شمعوني، ٤٤٣. وعن التنّاء رابي إلياهو (الفصل ٧٠): «مرة كنت انتقّل من مكانٍ إلى مكان فوجدني شيخٌ مسن، فقال لي: وهل هناك عبدة نجوم في أيام بن دافيد، فقلت له أن كل الغوييم [الأمم، الأغيار] وكل الممالك الذين عذّبوا يسرائيل واضطهدوهم سيرون سعادة يسرائيل ويندمون ويغضبون في قلوبهم، وبعد ذلك يعودون الى التراب ولا يعودون مرةً أخرى إلى هذا العالم، وكل الغيار وكل الممالك الذين لم يعذّبوا يسرائيل ولم يضطهدوهم، سيرون سعادة يسرائيل ويكونون فلّاحين وبستانيين عندهم.

(٩٥) الرامبام، الفصل الثاني عشر من أحكام الملوك، الحكم الرابع، والفصل التاسع من أحكام التوبة، الحكم الثاني. وكتب الرامبام: «والفائدة الكبرى التي ستكون في تلك الأيام هي أن نرتاح من عبودية الممالك التي تمنعنا من تطبيق الأحكام كلها، وتزداد الحكمة، مثلما ورد، «لأنَّ الأرضَ تَمتلئُ مِنْ مَعرفةِ الرَّبِّ»، وتضع الحروب أوزارها، مثلما ورد، «فلا ترفَعُ أُمَّةٌ على أُمَّةٍ سيفاً». ويكون في تلك الأيام كمال كبير وبه نستحق الحياة في العالم الآتي... ولسنا نتوق ونأمّل أيام المَشيَّح للإكثار من المحاصيل والثروة، وليس لنركب الأحصنة، وليس لنشرب الخمر بأنواع الطرب مثلما يعتقد المخبولون، بل إن الأنبياء والحسيديم تاقوا إلى أيام المَشيَّح وتلهّفوا إليها، لأن فيها سيكون تجميع الصدّيقين، والقيادة الخيّرة والحكمة وعدل الملك والأغلبية تستقيم وتسلك بحكمته وقربه إلى الله، مثلما ورد، «دَعوني أنا المَلِكَ أخبِرُ بما قضَى بهِ الرَّبُّ: قالَ لي: أنتَ ابني، وأنا اليومَ ولدْتُكَ». [المزمور الثاني، الآية ٧].

(٩٦) السنهدرين، ٩٥، ٧١.

(٩٧) المترجم: المزمور ٩٥، الآية ١٠.

(٩٨) المترجم: سفر التثنية، الإصحاح ٨، الآيتين ٢ و ٣.

(٩٩) المترجم: المزمور ٩٠، آية ١٥. وما بين الهلالين زيادة من المترجم، وهذا الرأي وغيره استند إلى أنهم سيفرحون بنفس عدد السنين التي عانوا فيها.

(١٠٠) المترجم: سفر إشعيا، الإصحاح ٢٣، الآية ١٥.

(١٠١) المترجم: المزمور ٧٢، الآية ٥. ومع أن المزمور ٧٢ يتحدّث عن صفة مملكة المسيح وأبديّتها، لم نستطع أن نفهم الصلة في تحديد مدتها بـ ٣ أجيال.

(١٠٢) المترجم: سفر إشعيا، الإصحاح ٦٣، الآية ٤. الظاهر أنه طبّق عدد أيام السنة، وهو ٣٦٥، على السنة.

(١٠٣) المترجم: سفر التكوين، الإصحاح ١٥، الآية ١٤. والخطاب موجّه إلى إبراهيم عليه السلام حكايةً عمّا سيجري على نسله.

(١٠٤) سفر الظفر، الإشارة ٣٣٥.

(١٠٥) المترجم: بناءً للتأريخ اليهودي حيث يدّعي اليهود أنه بدأ منذ بدأت الخليقة ونحن اليوم بحسبه في

الألف السادس، ولمعرفته يتم إضافة الرقم ٣٧٦٠ على السنة الميلادية فنكون في هذه السنة (٢٠٠٣) في العام ٥٧٦٣ حسب التقويم اليهودي. وبناءاً على الرأي الذي أورده الكاتب فإن ظهور المَشِيَّح لا ينبغي أن يتأخّر عن العام ٦١٧٠ حسب التقويم العبري، ويكون العام ٢٤١٠ ميلادي.

(١٠٦) المترجم: أي المشنا الخارجية، وهي الأحكام التي لم يدرجها الحاخام يهودا هناسي في كتب المشنا. وقد أدرج أغلبها فيما بعد الحاخامان حيا وأوشعيا.

(١٠٧) سفر إشعيا، الإصحاح الثاني، الآيتين ٢ و ٣.

(١٠٨) سفر ميخا ، الإصحاح ٤، الآيتين ١ و ٢.

(١٠٩) التلمود المقدسي، العشار الثاني، الفصل الخامس، الحكم الثاني: «قال رابي آحا، هذا يعني أن بيت المقدس في المستقبل سيُبنى قبل مُلك بيت داود». وانظر أيضاً إضافات يوم طوف، العشار الثاني، الفصل الخامس، الحكم الثاني.

(١١٠) المترجم: محزور روش هاشنة، ص ٢٧٣.

(١١١) المترجم: «مجيلاه» كلمة عبرية تعني اللفافة التي يُكتَب عليها. وحين تُذكَر الكلمة في صيغة المفرد، فإنها عادةً ما تشير إلى سفر إستير. ولكنها، حينما تُذكَر في صيغة الجمع، تشير إلى اللفائف الخمس وهي عبارة عن خمسة أسفار من كتب الحكم والأناشيد في العهد القديم تبقى داخل المعبد وتُقرأ في مناسبات خاصة.

(١١٢) المترجم: سفر حزقيال، الإصحاح ٣٦، الآية ٨.

(١١٣) المترجم: المقصود المعنى الشرعي لكلمتي يُقضى ومجرمين.

(١١٤) المترجم: سفر هوشع، الإصحاح ٣، الآية ٥.

(١١٥) الفصل الحادي عشر من أحكام الملوك، الحكمين الأول والرابع.

(١١٦) المترجم: وتعني كلمة «يوما» يوم بالعربية، وهو فصل في التلمود. وجاء في موسوعة اليهودية أن هذا السفر يُعرف أيضاً باسم سفر «يوم الغفران» لأنه يتناول أنظمة هذا العيد وفرائضه داخل الهيكل، كما يبسُط قوانين الصوم وأحكامه ويصف الاحتفالات والطقوس التي كان يترأسها الكاهن الأعظم في ذلك اليوم.

(١١٧) المترجم: هناك أحكام خاصة بلباس الكهنة بكيفية خاصة وتفاصيل حسب مراتبهم. وقد تمّت الإشارة إلى هذه المسألة في سفر اللاويون، الإصحاح الثامن، من الآية ٥ إلى الآية ١٣، نوردها للاستفادة وهي: «قالَ لهُم موسى: «هذا ما أمرَني الرّبُّ أنْ أعمَلَهُ» * وقدَّمَ هرونَ وبَنيه وغسَلَهُم بالماءِ * ثُمَ ألبَسَ هرونَ القميصَ وشَدَّهُ بالحزامِ، ثُمَ ألبَسَه الجبّةَ والأفودَ وشدَ الأفودَ بزُنّارٍ * ووَضعَ عليه الصُّدْرةَ وفيها الأوريمُ والتّميِّمُ. * ووَضعَ العِمَامةَ على رأسِ هرونَ وعلَيها منَ الأمامِ صَفيحةُ الذّهبِ، وهوَ التّاجُ المُقدّسُ، كما أمرَ الرّبُّ موسى. * وأخذَ موسى زيتَ المَسْحِ ومسَحَ المسكنَ وجَميعَ ما فيه وقدَّسَهُ. * ورَشَّ منهُ على المذبَحِ سبْعَ مرَّاتٍ، ومسَحَ المذبَحَ وجميعَ أدواتِه والمغسَلَةَ ومقعَدَها وقدَّسَها. * وصبَ منْ زيتِ المَسْحِ على رأسِ هرونَ ومَسَحَهُ وقدَّسَهُ. * ثُمَ قدَّمَ موسى بَني هرونَ وألبَسَهُم أقمِصَةً، وشَدَّهم بأحزِمةٍ، وعَصَبَ لهُم قلانسَ، كما أمر الرّبُّ موسى».

(١١٨) المترجم: الصلاة عند اليهود تُسمّى بحسب مطلعها أو أول كلمة منها، وقد وردت هذه الصلاة في

الحكم ١٩ من ترتيب الصلوات من سفر المحبة في المشنا توراة للرامبام، وهي واردة أيضاً كاملةً في محزور روش هاشنة، صلاة العصر، ص ٢٥٠. والمقصود فليصعد ويأتي ذكر أورشليم والمَشِيَّح أمام الرب.

(١١٩) راشي، سوكا، ص ٤١، ورأس السنة ص ٣٠. وإضافات شفوعوت [الأسابيع] ص ١٥. ومصدر أقوالهم هو مدراش تنحوما، وأصله الآية ١٧ من الإصحاح ١٥ من سفر الخروج، وهي: «ومَقدِساً هيَّأتْهُ يداك».

(١٢٠) الفصل ١٨.

(١٢١) المترجم: وردت كلمة مسكن في موارد كثيرة في العهد القديم، ويُقصَدُ بها بيت المقدس أو الهيكل أو خيمة الاجتماع التي كانت في عهد موسى عليه السلام بحسب العهد القديم. ولعل تسميته بالمسكن باعتباره مسكن الرب حيث ورد في سفر الخروج، الإصحاح ٢٥، الآية ٨، وهي: «فيَصنعونَ لي مقدِساً لأسكُنَ فيما بَينَهُم».

(١٢٢) الفصل ١١ من أحكام الملوك، الحكم الأول: «الملك المَشِيَّح عتيد بأن يقوم ويعيد مملكة داود إلى سابق عهدها ويبني المقدِس».

(١٢٣) الفصل الثاني عشر من أحكام الملوك، الحكم الأول.

(١٢٤) المترجم: كما أسلفنا فإن كلمة «آدم» بالعبرية معناها إنسان، وقد وردت هنا نكرة دون أل التعريف، دون توضيح ما إذا كان المقصود بها شخص محدد أم مطلق إنسان.

(١٢٥) الإصحاح الثاني، الآية ٣. المترجم: وحسب النسخة العربية الموجودة بين ايدينا هي الآية ٢٠ من الإصحاح الأول.

(١٢٦) سوكا، ص ٤١/٧١.

(١٢٧) المترجم: سفر الخروج، الإصحاح ١٥، الآية ١٧، ويليها المقطع من الآية الوارد في الملاحظة رقم ١٣.

(١٢٨) المترجم: الآية: «وعلى حدودِ يَهوذا منْ جهةِ الشَّرقِ إلى جهةِ الغربِ تكونُ التَّقدمةُ التي تُقدِّمونَها لي خمسةً وعشرينَ ألفَ ذراعٍ في العَرضِ والطُولِ، مَثَلُها مثَلُ باقي الحُصَصِ، منْ جهةِ الشَّرقِ إلى جهةِ الغربِ، ويكونُ الهَيكلُ في وسَطِها». والمقصود سبط يهوذا، والحدود لتعيين حصته من أرض الميراث.

(١٢٩) المترجم: تكنية إجلال للهيكل.

(١٣٠) المترجم: هناك أحكام خاصة بحجارة الهيكل والأسوار المحيطة به، ولا يجوز عندهم نحتها استناداً إلى ما ورد في العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح ٢٠، الآية ٢٥، وهي: «وإنْ بَنَيتُم لي مذبَحاً منْ حجارَةٍ فلا تَنحَتوها، لأنَّكُم إنْ رفعتُم إزميلاً علَيها دَنَّستُموهَا». كما لا يجوز استخدام الحجارة التي مسّها الحديدَ حتى لو لم تتضرر.

(١٣١) المترجم: استخدم الكاتب كلمة ميل، لكننا وجدنا في المصادر الدينية أنهم يستخدمون كلمة «فارسا» ويسمّونه الميل الفارسي وهو يساوي حوالي ٤ أميال أو حوالي ٤,٥ كم أو حوالي ٨٠٠٠ ذراع، وهناك من يقول أنه فرسخ وهو مقياس طول يبلغ حوالي ٨ كيلومترات أو ١٢٠٠٠ ذراع. وإذا اعتمدنا المقياس الأول والرأي الذي أورده الكاتب يكون الجبل المقصود هو جبل ميرون، ويُسمّى أيضاً جبل الجرمق، ويبلغ ارتفاعه ١٢٠٨ أمتار، ويقع في وسط الجليل الأعلى، وهو أعلى جبال أراضي ٤٨.

(١٣٢) المترجم: في القاموس: حاخام وقبّال، من كبار شعراء (كتّاب الصلوات) يهود اليمن في القرن الثالث عشر.

(١٣٣) المترجم: وهي التالية: «وعلى حدود يَهوذا مِنْ جهة الشَّرقِ إلى جهة الغربِ تكونُ التَّقدمةُ التي تُقدِّمونَها لي خمسةً وعشرينَ ألفَ ذراعٍ في العَرضِ والطُّولِ، مَثَلُها مثَلُ باقي الحُصصِ، مِنْ جهةِ الشَّرقِ إلى جهةِ الغربِ، ويكونُ الهَيكلُ في وسَطِها».

(١٣٤) المترجم: مصدر هذه الجملة سقط من الكتاب.

(١٣٥) سفر الملوك الأول، الإصحاح ٨، الآية ٣٨.

# منهاج رابي يوسف آلبو في أصول الدين، وصلتها بنظريات ابنَيْ جيله: رابي سداي كِرِشكش ورابي شمعون بن تسيماح دوران.

الدكتور مائير فاكسمان

رابي يوسف آلبو (١٣٨٠- ١٤٤٤) أحد علماء اليهود البارزين الذي عاشوا في أسبانيا في النصف الأول من القرن الخامس عشر للميلاد. وقد اقترن اسمه بكتابه حول أصول العقيدة اليهودية. وفي هذا الكتاب يحاول آلبو تحديد الأصول والمعتقدات التي تميز اليهودي عن غيره، ولا تنحصر تحديداته بالمعتقد وحده بل يسعى لبيان بعض ضوابط السلوك. وقد تأثر بآلبو عدد من الأحبار والحاخامات اللاحقين له ونسجوا على منواله. وفي هذه المقالة يحاول الكاتب بيان حدود تأثيره في غيره من الكتاب في العقيدة اليهودية.

## مقدمة

ينزل الكتاب والكاتب إلى هذا العالم مرتبطين، ويظهران في آنٍ واحد على عالم الفكر أو المعرفة، بيد أن مصير كل واحد منهما يختلف أحياناً. فلربما يهوى القرّاء الكتاب ويشتهر، فيما يُنسى الكاتب؛ وأحياناً ينال الكاتب الإعجاب في نظر الحاخامين ويتداولون اسمه ويدققون في كل تفصيل وتفصيل من أقواله، بيد ان نفس الكتاب يُلقى في الزاوية - كموضوع للنخبة المثقفة. اختلاف مصير على هذه الشاكلة حصل لرابي يوسف آلبو وكتابه «الأسس»، الذي هُوي وذاع صيته وانتشر بين طبقات واسعة من شعبنا. فتقريباً كل يهودي طالب علم، كانت له حاجة للبحث، عاينه من مدة إلى مدة واستمد منه معارفه الفلسفية والعلمية.

هذا الكتاب وكتاب «أضحية يتسحاق» لـ «عرما» كانا المصدرين اللذين نبعت منهما كل التفاسير والأبحاث حول قضايا دينية مبسّطة: مسألة العناية الخاصة والاختيار الحر ومسألة الكافر موقى والمؤمن ملقى[1]، وهي المقولة التي رددها الوعاظ المتنقلون في بلدات شرق أوروبا إلى ما قبل ٣٠-٤٠ سنة. فغير مرة استهلوا عظاتهم بطرح سؤال عويص في مسائل كتاب الأسس وحاولوا على مدى ساعة كاملة إظهار تألقهم، والمستمعون جعلوا من آذانهم كسماعة وتلقّوا من غير قصد أجزاء فكرية وشذرات فلسفية.

هذا لم يكن مصير الكاتب؛ فالجمهور تلقّى كلماته، لكنه تقريباً لم يعرف اسمه. حتى الحاخامون الذين بحثوا فيه وفي كتابه يقلّلون من قيمته ومساهمته ويرونه جامعاً يلخّص آراء الباحثين الذين سبقوه. وبرأيهم أعطى صورة شعبية لآراء فلسفية وتبّلها بمواعظ وتفاسير لمقالات الحاخامين؛ وكذلك تسبّب بانتشارها بين جمهور واسع. وينفون عنه أهمية بحثه في موضوع ميّز بحثه، ألا وهو مسألة الأصول التي خصص لها الجزء الأول والأهم، لأن بقية الأجزاء ليست سوى توسيع لما قاله في هذا الجزء.

لودفيغ شليزينغر، وهو واحد من مترجمَي كتاب الأصول إلى الألمانية، يقول في مقدمة ترجمته التي صدرت عام ١٨٤٤، أن كل مساهمة آلبو تتقلص إلى نظم جميل وتبويب منطقي لأسس الرامبام وفي إخراجه عقيدتي مجيء الماشيَّح (المخلص) وإحياء الموتى من مضمون الأصول. وبرأيه يكون قد ضمم هكذا جوهر اليهودية وأعدّها لغايتها: تعليم الغوييم[2] معرفة الله.

## شموئيل بعك

شموئيل بعك سام في مؤلّفه (قيمة رابي يوسف آلبو في تأريخ الفلسفة الدينية اليهودية، الذي صدر في سنة ١٨٦٩)، حيث ثمن آلبو وقال عنه إنه شق طريقاً جديدة في

بحث اليهودية وفاق كل الباحثين الذين سبقوه، وأنه أراد التوفيق بين الفلسفة والدين. ويشبّه مساهمته بمساهمة ديكارت في الفلسفة العامة؛ لأن كلاهما أرادا تحرير الفكر الإنساني من القيود: ديكارت من قيود التراث الفلسفي، وآلبو من قيود النظرة الضيقة للاعتقادات. وهذه مجرد أقوال اعتباطية. فبعك يناقض نفسه: أصل واحد من أصول آلبو - التوراة من السماء - لا أساس فلسفي له، برأيه، وبالتالي لا مكان للحديث عن توفيق. وأساس مقولته هذه هي أن آلبو أخرج من الملة وكفّر الرجل الذي يفسّر أصلاً أو رأياً دينياً بشكلٍ مغاير لما هو معتمد في التمعّن الفكري، ويعدّ من الملة فقط الرجل الكافر بمسألة موجودة في التوراة مع علمه بأن هذا هو رأي التوراة، وبهذا - يقول بعك - يفتح آلبو باباً للفلسفة للحكم على مضمون الدين. لعل هذا الحكيم لم يعلم أن عبارة آلبو هذه مقتبسة كلمة كلمة تقريباً عن ابن جيله رابي شمعون بن تسيماح دوران في بحثه حول الأصول في الفصلين السابع والعاشر من كتابه «محب العدل». ومع كشف مصدر هذه العبارة يتداعى بنيان شموئيل بعك.

## أقوال الحاخام يئلوس

أيضاً أقوال الحاخام يئلوس مبالغ فيها؛ حيث يقول إن مضمون وصورة نظرية الأصول لآلبو مأخوذتين مع إضافات معدودة من أقوال رابي شمعون بن تسيماح دوران، الذي سبقه في كتابيه «محب العدل» و «درع الآباء» اللذين يتناولان مسألة الأصول. والحقيقة هي أنه اقتبس عنه عدة أفكار من دون ذكر اسمه، ومثله اقتصر مصطلح أصول - دوران يسمّيه أب - على الثلاثة التي عدّها دوران، والأكثر من هذا أن أساس هذا الاقتصار حول أقوال مِشْنَة[3] السنهدرين[4] موجود بكامله لدى دوران. بيد أن الفارق الأساسي بينهما يقع في جهة التقسيم ووضع الأسس والأصول المنبثقة عنها. في منهجية دوران كل الاختصار هو في الأساس مسألة منهجية وقواعد منطقية، وبذلك لا يختلف فعلاً عن الرامبام وأصوله. لكن آلبو ليس كذلك: فهو يُخرج أصولاً من مجمل الأسس، ومن الأصول أصول الإيمان الخمسة التي عدّها الرامبام بين الأصول الثلاثة عشرة. باحثون شددوا على تأثير أستاذه رابي حسداي، وحاخامون مثل رابي يعقوب ابن حبيب ورابي إبراهام شالوم في كتابه «مرتع السلام»، اتهموه بسرقة أقوال من حاخامه وتجهيل مصدرها. ويقرر الباحث الشهير رابي عمنوئيل يوئيل أن كل أسس نظريته مأخوذة من كرشكش. صحيح أنه لا يمكن نفي تأثير رابي حسداي كرشكش على آلبو؛ حيث إنه هو نفسه يذكره عدة مرات بالتبجيل اللائق ويورد موافقته على إسقاط عدد من أصول الإيمان من مجموع الأسس والأصول، وقد تأثر به أيضاً في عدة آراء فلسفية وفي نظرته إلى الزمان والمكان. لكن في صلب تطوّر نظرية الأصول يتميّز آلبو عن حاخامه بفارق أساسي.

ينبغي التعجّب من الباحثين، الذين بحثوا آلبو وكان آخرهم مترجم كتابه إلى الإنكليزية رابي يتسحاق يوزيك الراحل، واللذين لم يقفوا على مسألة أساسية: لماذا رأى رابي يوسف آلبو أن يكتب كتابه فيما لم تنقضِ أكثر ٢٠ سنة على صدور كتابي رابي شمعون دوران «محب العدل» وبالأخص «درع الآباء» المكرّس بأكمله لمسألة الأصول. كذلك لم تنقضِ سنوات كثيرة على صدور كتاب كرشكش «نور الإله». إذاً ما الجديد الذي جاء به آلبو؟

هذا السؤال مشحون بالبحث والاستقصاء. هذا لا يعني أنه كان لآلبو هدفاً مغايراً عن سابقيه في تأليفه لكتابه. ويمكن ان نسمح لأنفسنا بتقرير أنه كانت لديه وجهة أساسية وهدفاً محدداً في تأسيس نظرية الأصول، يمكن فهمهما من خلال استعراضٍ تاريخي عن الحاخامين المعاصرين له وعن حياته وآثاره.

## أ- جيل الحيرة

### قرن الجدالات والمناظرات

تتسم سنة ١٣٩١، كما هو معلوم، بخط أسود في تاريخ اليهود في أسبانيا. نتائج المطاردة كانت فظيعة ومريرة: فقد قلّ عدد اليهود من خلال القتل وتبديل مجتمعات كاملة (لدينها) بلغت النصف أو الثلث ومرت أيام صعبة على أولئك الذين بقوا يهودا. المجزرة الكبرى أثارت مشاعر التعصّب لدى الكنيسة الكاثوليكية، التي شحذت كل جهودها لإدخال البقية تحت كنفها. ولهذا الغرض استخدمت كل الوسائل وبدأت بمناظرات شديدة ضد اليهودية المكتوبة والشفاهية. بفضلها وبمسعاها هذا صدر على مدى السنوات الثلاث والعشرين (من ١٣٩١ إلى ١٤١٤) عدد محدود من الكتب المقيتة والمجدفة على اليهودية، غالبيتها كُتبت من قبل «مهتدين». وأجبرت الكنيسة الكاثوليكية اليهود على الحضور أيضاً إلى بيوت الصلاة المسيحية والاستماع إلى مواعظ الكهنة الناسكين. كما أرسلت وعاظاً إلى الكنس يحملون الصليب بيد والتوراة باليد الأخرى. وأقيمت مناظرات دينية في مدن مختلفة إلى حد أنه يمكن تسمية القرن من سنة ١٣٩١ إلى سنة الطرد في ١٤٩٢ بقرن الجدالات والمناظرات.

الكثير من اليهود لم يثبتوا في التجربة، واغتروا بكلام المبشّرين واستحوذ عليهم البَدَل بأن يعيشوا في راحة من الأحكام والمطاردة في هذا العالم والخلاص من الخطيئة والسعادة الروحية في العالم الآتي. وعد الخلاص والسعادة الروحية لم يكن بسيطاً في نظر أبناء تلك الأجيال. من جهة كان الناس غارقين في الملذات الدنيوية ومن جهة أخرى نظرهم كان موجّهاً دائماً إلى العالم الآتي. صحيح أن اليهودية ضمنت السعادة الروحية، لكن المسيحية اكتفت بالقليل وطلبت فقط الإيمان بشخصيات معروفة

والمشاركة في بضعة أعمال دون قصد وتحرٍّ وفتحت أبواب العالم الآتي على مصراعيه. كذلك الخطر كان متوقعاً من مكان آخر. فمنذ اليوم الذي انتشرت فيه كتب الرامبام سادت الرؤية أنه فقط الفكر يُكسب الإنسان سعادته ويسمو بروحه فوق الموت. صدى هذه الرؤية وصل أيضاً إلى قلوب الجماهير، وأثير السؤال: ماذا يفعل عامة الناس الذين ليس لهم لا القدرة ولا الإرادة لتحصيل معرفة فكرية والاتصال بالعقل الفعّال؟ هل ذهبت آمالهم؟

## ما قيمة إقامة الفرائض[٥]؟

أيضاً الباحثون أنفسهم، على الأقل الضعفاء من بينهم، الذين بدوا كمتفلسفين لم يبرؤوا من شكوك صعبة. إذا كان اكتساب العقل هو الأساس وكل الفرائض هي مجرد رموز أو وسائط فما قيمة إقامة الفرائض؟ هل يجدر بالإنسان الذي وصل إلى معرفة عقلية عالية، أن يُزهق روحه من أجلها؟

إذن، استُشعرت الحاجة إلى إظهار القيمة الأبدية لليهودية وشرح أسسها بالشكل الذي يكون مقبولاً لدى الحاخامين والعامة على حدٍّ سواء. صحيح أن الرامبام حدد ١٣ أصلاً، لكن وضوحها وأسسها كانت مختصرة جداً، وفيها بعض النقائص في الجانب المنطقي وجوانب أخرى. وعليه، كانت هناك حاجة ملحة لمقاربة جديدة في تحديد الأصول وبشكلٍ خاص توضيحها وتأسيسها.

عمل فائق القيمة أخذه على عاتقهم كبار الجيل الثلاثة: رابي حسداي كرشكش (١٣٤٠-١٤١٠م)، رابي شمعون بن تسيماح دوران (١٣٦٠-١٤٤٠م)، ورابي يوسف آلبو (١٣٨٠-١٤٤٤م)، تلميذ كرشكش. هدفهم العام كان واحداً: تقوية الإيمان. ربما كانت طرقهم مختلفة بحسب ما امتازوا به، ومستوى فكرهم وأعمالهم في الحياة الدنيا. لقد نقشوا لبناتٍ فلسفية أكثر تطوراً، واحدة منها هي التي لرابي حسداي المتازة في عمقها.

## ب- منهاج رابي حسداي في الأصول

كان رابي حسداي واحداً من شخصيات الطراز الأول في جيل العظماء، جيل رابي نحمان ورابي ريبش. لقد حاز على التاجين، تاج التوراة وتاج الحكمة، وامتاز بعقلٍ متعمق ومنطقٍ سليم، لا سيما حذاقته الفائقة في الأدب الفلسفي الرحب الذي تراكم على مدى أجيال. ازدواجية معرفته تحظى بمعرفة مزدوجة في شخصيته. فمن جانب كان فيلسوفاً غاص عميقاً في المعضلات ولم يرهب استنباط الاستخلاصات التي نبعت من طرق منطقية، حتى لو اختلفت في جوهرها عن رؤى اليهودية التقليدية. ومن جانب آخر كان مؤمناً متعلقاً بالتراث بكافة تفاصيله. المشاعر الدينية وجهده في التلمود

والمعلّقين عليه فرض عليه تجاوز المنطق عدة مرات. وبراعته في أساليب البحث دفعته إلى رؤية كل الخطر المتوقع في نشر الآراء التي تشدد على أهمية الفكر وتقلل من قيمة الأعمال الدينية، خصوصاً في الوقت الذي تُشن في حرب على دين يسرائيل[٦] من جانب الكنيسة الحاكمة. لذلك أراد أن يكون مرشداً لأبناء جيله الحيرى، كالرامبام في حينه، وتأليف مؤلَّف كبير يحوي كل الفرائض مع شرحها وتفسيرها. ولهذا السبب عمل في الأصول وكرّس لها الجزء الأول من كتابه المسمى «نور الإله».

فمن جهة، كان سبب التأليف هو الحاجة الملحة إلى التأكيد على الكمال المكتسب من خلال الأعمال «وليكون أداء الفرائض هو المؤدّي إلى الكمال، والعمل بها يجنّب سفه المعرفة»، وهذه المعرفة مطلوبة للشعب، «لأنها الطريق المؤدي إلى هذا الكمال، فمن المناسب إذن أن تكون التوراة مدار تحقيق المعرفة فيها بالشكل الأكمل الممكن»[٧]. صحيح أن الرامبام سبقه في مؤلفه الضخم «مِشنَة توره»، لكن حسداي وجد فيه نواقص مثل إغفال المصادر والخلافات وكثرة التفاصيل. فمن جانب رأى ان الكثيرين لم يفهموا أقوال الرامبام أو أنهم عن خبث «عابوا كلامه وذمّوا أقوال الحاخام وعدّوها هرطقة». أضف إلى ذلك: «لم يوجد إلى الآن من يخالف أدلة اليونانيين التي أظلمت عيون يسرائيل في زمننا هذا»، ولذلك ألّف كتابه «نور الإله»، الذي كان من المفترض ان يكون الجزء الأول من مؤلّفه الكبير.

نظريته مرتبطة بأسلوب فلسفي، أضاف عليه الكثير من عنده ليس هنا محل عرضها. وتمّ الكتاب، حسبما يقول في خاتمته، في شهر زيف في سنة ١٧٠ من الألف السادس[٨]، أي في سنة ١٤١٠م، التي هي أيضاً سنة وفاته. لكن أجزاءاً منه كُتبت في فترة سابقة، وفي مكان واحد يذكر السنة التي كان فيها: ١٣٣٧ سنة على خراب الهيكل، أي سنة ١٤٠٥م. وبالتأكيد أصاب الحاخام وولسون بقوله أن الكتاب أُلِف تباعاً من خلال محاضرات ومناظرات في مدرسة رابي حسداي. لكن ما من شك أن الجزء الأكبر تم تأليفه بعد أن كتب كتابه الجدلي ضد المسيحية بالاسبانية، والذي تُرجم بعدها إلى العبرية باسم «بطلان أسس المسيحية» من قبل رابي يوسف ابن شِم طوف، الذي كتب – مثلما أثبت غاراتس - في سنة ١٣٩٨م أو ١٣٩٩م. أحياناً لا يمكن شرح نظريته في الأصول إلا من زاوية جدلية.

بخلاف كلِ باحثي العقيدة، أكانوا في يسرائيل أو في الشعوب، لم يعتبر رابي حسداي وجود الله أصلاً من أصول الإيمان، ودعواه دعوى منطقية: إذا كنا نبحث في دين إلهي وننظر في أصوله فلا يمكننا الحديث عن الحاجة إلى الإيمان بوجود الله الذي هو مشرّع الدين. فهذا الإيمان مشمول في فرض وجود دين إلهي وهو المشرّع أو المصدر أو كما يسمّونه «السبب الأكبر» («نور الله» في مقدمة المقالة «أ») وهو يعارض الرامبام وآخرين الذين عدّوا هذا الإيمان ضمن الفرائض؛ لأن مصطلح «فريضة» يفترض وجود فارض.

## نظرية الأصول لدى رابي حسداي كرشكش

تكمن نظرية الأسس لديه في الهدف: التشديد على كمال العمل أو أداء الفرائض الواردة في التوراة والتي هي غير ممكنة من دون معرفة العقائد الإيمانية المعروفة المقسّمة إلى نوعين: «منها ما هو أصل وأساس لمجمل الفرائض، ومنها ما هو غير أساسي لكنها آراء حقة». التشابه فيما بينهما هو أن «الكفر بواحدةٍ منها هو عصيان عظيم إلى حد أن الكافر يُخرج من عموم الملة».

في النوع الأول الذي يسمّيه «ركن» يعدّ ٦ عقائد إيمانية هي:

١- معرفة الإسم بالموجودات[٩]

٢- العناية الإلهية

٣- القدرة

٤- النبوة

٥- الاختيار

٦- الغاية

وينبع اقتصار «الأركان» هذه من التفسير المنطقي لمصطلح «توراة»، لأن رابي حسداي يقصد فقط التوراة والفرائض المشمولة فيها وليس مجمل الدين الإلهي كتلميذه آلبو. وهذا هو الفارق الأكبر بينهما. وهذا هو الشرح: إذا كانت التوراة قد وُهبت من قبل الله للبشر، من أجل أن يريهم الطريق في الحياة، فمن البديهي أنه يعرف طرقهم وأعمالهم، لأن البشر هم جزء من كل الوجود وما يجري فيه. وتتعزز هذه الخلاصة من خلال مسألة أخرى لرابي حسداي هي أن الإرادة لا تُمكن من غير معرفة، والتوراة أعطيت بالإرادة، فمعرفة الوجود هي إذن ضرورة لازمة.

وكون التوراة أُعطيت بالإرادة من أجل أن يُري بني البشر الطريق في الحياة، فبالتأكيد يهتم بهم الله ويعتني. وهكذا تنبع من هذا المفهوم نظرية الإيمان بالقدرة: إذا كان الله مهتم ببني الإنسان ويراقبهم ويأمرهم بأن يفعلوا أو لا يفعلوا أموراً معروفة، فمن البديهي أن لديه القوة والقدرة عليهم وعلى كل الوجود ومتغيراته بالشكل الذي يريد.

في ركنَي العناية والقدرة تنطوي فعلاً مسألة الثواب والعقاب: إذا كان الله قد أعطى التوراة لإنسان مهتم به، ويراقبه وهو مسيطر عليه وعلى كل الوجود، ألا نكون ملزمين بأن نستخلص من ذلك أن الإنسان يُثاب على إقامة التوراة ويُعاقب على آثامه. ورغم ما تقدّم فإن رابي حسداي لم يحدد الثواب والعقاب كركن، بل فقط كإيمانٍ

حق، والسبب في ذلك هو انه يوسّع مفهوم الثواب والعقاب ليشمل الجزاء في هذا العالم وفي العالم الآتي.

هذه الأركان الثلاثة تنبع من مفهوم التوراة نسبةً إلى واهبها. الركن الرابع ينبع هو أيضاً من مفهوم التوراة، لأنه لا يمكن إعطاء التوراة لمتلقّين دون صلة بينهم وبين المُعطي، وكون هذه الصلة لا يمكن أن تكون مادية - لأن هذا يخالف مفهوم الإله - أفلا يستلزم ذلك أن تكون روحانية، والصلة الروحانية هي النبوة.

الركنين الأخيرين، الاختيار والغاية، مستخلصان من مفهوم التوراة بالنسبة للمتلقّين: إذا ما أعطينا التوراة لأحدٍ ما، فيجب ان يكون المتلقّي حراً في أفعاله. وإذا ما أعطى صاحب الإرادة التوراة لأحدٍ ما أفلا يجب ان يقود المتلقّي إلى هدفٍ معروف أو غاية، إذ لولا ذلك لكان الإعطاء ليس سوى عمل دون هدف. إن تحديد الغاية كأصل أو ركن لدى رابي حسداي - وهو ما لم يقم به الباحثون بعده - إنما جاء لسببين: بسبب الصلة بين نظريته في الأصول وبين مفهوم التوراة، ولأنها صلة الوصل الأهم التي توحّد أسلوبه في علم العقيدة مع الهدف الذي حدده له.

ويكرس رابي حسداي مباحثات مستطيلة لكل ركن، وحديثه عن النبوة والغاية، وإلى مستوى ما عن الاختيار، يتصل بجوهر نظريته في الأصول وعلينا بحثها. لا فارق أساسي بينه وبين رؤية الرامبام حول جوهر النبوة. فهو أيضاً يعرّف النبوة أنها «فيض فياض على عقل إنسان، روحاني، معرفي، منه تبارك وتعالى بواسطة أو من دون واسطة». لكنه يختلف معه في شرط قابليتها لأنه يوضح ان مفهوم «على عقل الإنسان» يُخرج أو يحدّ من قيمة «القوة» المتخيلة. وبهذا يختلف مع الرامبام الذي يجعل من «القوة» المتخيلة العامل الأهم في النبوة. ورغم أنه يقول «بواسطة أو من دون واسطة» فإنه لا يعني بالواسطة العقل الفعّال، مثلما افترض الرامبام، لأنه يتبين من كلامه في نفس الفقرة - الذي يتحدث عن أن الواسطة هي الحلم أو الرؤيا - أنه يُغفل العقل الفعّال كواسطة. كما يؤكّد على أن الكمال المستلزم للنبي متعلّق بالتعبّد، أي في الجانب العملي وليس كما يؤكّد الرامبام أنه في تنمية الفكر والقوة المتخيلة.

وهو يشدد على فرادة وميزة نبوة موسى عن نبوات بقية الأنبياء لأن الجلي في التوراة «أنه كلما كانت درجة النبي أعلى كلما كانت المعاجز والأعاجيب التي يأتي بها أكبر، ولذلك كانت المعاجز والأعاجيب التي تمت على يدي سيدنا موسى أعظم من التي أتى بها غيره وأكثر عددا وأشهر». غير أن رابي حسداي لم يعدّ ميزة نبوة موسى عن نبوات بقية الأنبياء كركن مثلما فعل الرامبام، لأن الفارق برأيه هو فقط في

كمية المعاجز وليس في نوعيتها ولأن «حقيقة التوراة ستتجلى من دون أن نجلّي الفارق في النبوات والمعاجز وهذا أمر جلي في ذاته». رغم أن رابي حسداي يقول أن الأمر «جلي في ذاته» فهذا لا يعني أن الأمر بسيط. لقد سبق وشرحت في مكانٍ آخر السبب الذي اضطر الرامبام إلى عدّ فرادة نبوة موسى كأصل. وهذا السبب ينبع من نظرته إلى النبوة، التي هي غير مستديمة وفي الكثير من المرات تأتي في الرؤية والأمثال والألغاز. هذا التوصيف لا يتفق والتوراة، التي هي كلها إلهية، برأي بن ميمون، وأُعطيت من خلال موسى. فهي أطول «التوراة» من أن تكون نتاج نبوة - بين الفينة والأخرى، وليس فيها أمثال وألغاز. مقابل هذا تميّز أربعة أشياء نبوة موسى عن نبوات بقية الأنبياء:

١- لم تكن بواسطة العقال الفعال

٢- جاءت ليس في الحلم وليس في الرؤيا، بل في اليقظة

٣- لم تكن مصحوبة بضعف

٤- بإمكان موسى التنبؤ في كل وقتٍ وزمان

على أية حال يُفهم أنه كان بالإمكان أن تُملى كل التوراة بالنبوة من خلال موسى. لهذا السبب تم تحديد الإيمان بفرادة نبوة موسى كأصل، والذي من دونه لا أسس أيضاً للأصل الذي يليه: الإلهية الكاملة لكل التوراة. كل المضامين يقبلها ما عدا الأول، الذي لا حاجة إليه كون كل نبوة تأتي من الله والواسطة ليست العقل الفعال بل الحلم أو الرؤيا. بيد أن القول الثاني «ب» بأن سيدنا موسى لم يتنبأ من خلال الحلم أو الرؤيا بل في اليقظة، يقبله حسداي سويةً مع القولين التاليين. بيد أنه لا حاجة لديه ليحدد فرادة نبوة موسى كأصل من أجل تعزيز المضامين الإلهية لكل التوراة، لأن كل ما جرى بإرادة الله جرى بإرادة قديمة. بناءاً على هذا تنبع كل التوراة كليةً وكاملةً من هذه الإرادة ولا يُحتمل تغيير في أجزائها حتى لو لم يكن موسى ممتازاً عن بقية الأنبياء، لأنه هكذا كانت إرادة الرب تبارك وتعالى بأن تظهر التوراة على يديه. لكن كونه مكتوب في التوراة أن موسى يمتاز عن بقية الأنبياء فعلينا قبول قوله والبحث عن الفارق. تأثر آلبو إلى حدٍّ ملحوظ بحاخامه حسداي في إسقاط فرادة نبوة موسى من الأسس ومن الأصول أيضاً، لكنه أعطاها، مثلما سنرى، بعداً آخرا.

## كرشكش عن الاختيار

في مسألة بقية الأصول مال رابي حسداي فقط في التفاصيل عن نظرة الباحثين الذين سبقوه، لكن في موضوع الاختيار انتخب لنفسه طريقاً خاصا به. الاتساق المنطقي لم يسمح له بقبول بعض التسويات التي تحرص على مواءمة علم الله بالجزئيات مع اختيار الإنسان لأفعاله. وهو يقرر أنه من زاوية علم الله بأعمال الإنسان، وكذلك من جهة تسلسل الأسباب، الأعمال جبرية؛ لكن كون الإنسان يفكّر، لأن لديه إرادة حرة، لذلك فإن تفكير الإنسان وإعرابه عن إرادته هما حلقتان في سلسلة الأسباب: عنصر الممكن (أي الفعل الممكن) هو فقط من زاوية ماهية الأمور (أي إذا نظرنا إليها من جهة الإنسان الفاعل) وليس من جهة أسبابها» وهنا يُثار سؤال عويص: أين العدل في الإثابة على إقامة الفرائض والعقاب على الآثام، إذا كان الجميع مُجبر من ناحية الأسباب؟ على هذا السؤال يجيب رابي حسداي بجوابين: الأول هو أن «الثواب والعقاب متلازمين مع الأعمال والآثام كتلازم المسببات والأسباب (أي بشكل تلقائي) فلا يُقال أنها ظلم مثلما أن الاقتراب من النار الحارقة ليس ظلماً، ولو كان الاقتراب من النار بغير إرادة». بمعنى آخر الثواب والعقاب متعلقين بنفس الأعمال ويصدران عنها لزاماً. الجواب الثاني هو أن الإنسان دائماً يفكّر، لأنه يفعل أفعاله بالإرادة، من هنا مثابرته من جانب وتقصيره من جانب آخر. والمثابرة تقود إلى السعادة والسرور في درجات مختلفة وبهما الثواب. وكذلك هو الأمر في الإلحاد، التقصير وعدم المثابرة في فهم حقائق الأمور: تقود إلى العقاب.

إذا ما أردنا أن نحكم على نظرة رابي حسداي للاختيار، فعلينا أن نعترف أنه أفرغه من محتواه. لكنه حقق هدفه، أي من جانب أظهر أهمية الأعمال في اليهودية ومن جانب آخر أثار ضجة في مقابل التشدد المنطقي للباحثين الآخرين. نفس الأعمال هي التي تجلب الثواب والعقاب، ومستوى الرغبة فيها والمسّرة في الإتيان بها يرفعانها إلى درجات عالية. هذه النظرية تتعزز من خلال أصل الغاية الذي يُعتبر في نظره ركناً فقط.

يعارض رابي حسداي قول الرامبام بأنه ليس علينا التماس غاية الوجود كله. فبرأيه الواقع ينبع من نفس صاحب العقل الفعال بالإرادة. وبديهة القول أن لديه غاية، إذ لولا هذا لكان فعلاً عبثياً وهذا غير ممكن. يُطرح السؤال: ما هي الغاية؟ ونفس السؤال يُسأل أيضاً فيما خص التوراة، التي نبعت أيضاً من إرادة الله. يتوسّع حسداي في شرح ومناقضة أقوال الآخرين. المسألة الأولى هي أن الله هو خير في عظمته ويحب الخير: «هو المبدأ والمصدر لكل الكمالات، وهو لكماله تبارك وتعالى فإنه بعظمته يحب الخير لما يظهر من أفعاله في خلق الوجود وإدامته ودوام إبداعه». بكلمات أخرى: مفهوم الله لازم لمفهوم الكمال والكمال غير ممكن من دون الخير. والدليل: العالم وكينونته.

## تعريف مفهوم «الخير»

هذه الأقوال تنطوي على مسألة أن الوجود والحياة هما أمران خيّران. هذه نظرة تفاؤلية للعالم وهي خاصة باليهودية. وقد سبق أن قال سعاديه «غاؤون» أقوالاً مشابهة. وينتج عن هذه المسألة أن غاية التوراة هي منح الناس السبيل الموصل إلى الخير. لكن علينا تعريف مفهوم الخير. برأي كرشكش هناك آراء معدودة عن الغاية من حياة الإنسان:

١- الكمال وطهارة المعايير[١٠]

٢- كمال العقل

٣- سعادة جسمانية

٤- سعادة روحية

صحيح أن الغاية الأولى مهمة لكنها ليست الغاية الأخيرة، لأن كمال الصفات هو فقط سبب مساعد لتزكية النفس وطهارتها لكنه ليس سبباً مستقلاً. في كمال العقل، وهو الرأي الذي تمسك به أغلب باحثي يسرائيل، يجد رابي حسداي الكثير من الخلل، فهو مخالف لعدل الله لأن هذا الكمال بحسب رأي غالبية الباحثين هو العقل المكتسب، أي العقل الذي يكسبه الإنسان على مدى سني حياته، وفقط هذا العقل يبقى بعد موت الإنسان، في الوقت الذي يكون فيه الإنسان وكذلك غالبية أجزاء النفس: الحواس، المكتسبات[١١]، العقل الموروث، فانين. وينتج عن هذا أن الذات التي تحصل على الثواب الأبدي هي غير الإنسان الذي كدّ طوال أيام حياته، فأين العدل؟ بالتأكيد لا ينبغي لنا تقرير أن السعادة الجسمانية هي الغاية الأخيرة، إذاً علينا أن نسلّم بأن هذه الغاية تتجلى في تحقيق السعادة الروحية. لقد سبق ورأينا أن كمال العقل ليس الغاية الأخيرة ولا يمكن أن يكون مشمولاً في السعادة الروحية، إذاً ينتج عن هذا أن هذه السعادة هي كمال النفس في حب الإله، الذي هو مصدر كل خير وكمال، وفي هذه الغاية "ينطوي الفلاح والخلود". وحسب درجات الحب وقوة الحس، كذلك تكون درجات الكمال والسعادة الروحية. الفرائض في التوراة القاصدة لهذه الغاية هي خير في ذاتها وأداءها يقود إلى كمال النفس، الذي هو الغاية الأخيرة. والتوراة تقود أيضاً إلى كمال العقل والصفات، لكنه متلازم مع الغاية الأخيرة التي هي الحب للإله والاتحاد به. والفرائض هي المزكية للنفس وتؤهلها لهذا الكمال.

لقد حقق حسداي هدفه في أن يضمن لبني إسرائيل فلاحاً نفسياً من خلال الأعمال والحس وأن كل واحد يستطيع تحقيقه ولو بدرجات متفاوتة. وقد أزال العائق الناشئ عن نظرة العقليين القائلين بأن أساس الفلاح هو الكمال العقلي، أي أن اكتساب العقل يمثل درجة عالية قلة قليلة فقط قادرة على بلوغها.

يمكن أن نفهم من هذا العرض المختصر لنظرة رابي حسداي للأسس أو الأركان لماذا أسقط عدة عقائد إيمانية عدّها الرامبام أصولاً ولم يعدّها أركاناً، بل وضعها بين العقائد الإيمانية الحقة. بعض هذه الأسس هي كالمستحدثة، المخلص وإحياء الموتى أسقطهما كما ذكرنا لأنهما لا ينبعان من المفهوم توراة. ولنفس السبب أسقط أيضاً أس فرادة نبوة موسى لأنه ليس ضرورياً لمفهوم التوراة، فبحسب رؤيته التوراة معطاة بإرادة الله والنبوة هي مجرد واسطة لتجلّي هذه الإرادة. جاء إسقاط الثواب والعقاب وخلود التوراة لأنهما ينبعان من أركان العناية الإلهية والاختيار والغاية. إذا كانت العناية الإلهية في العالم وغاية التوراة هي لإكساب الإنسان الخير وكمال النفس، اللذان يستلزمان بقاء النفس والسعادة الأبدية؛ وإذا كانت الفرائض وتجاوز التحذيرات يقودان إلى الثواب والعقاب كأمر جبري فلا ينبغي عدّ الثواب والعقاب كركن خاص. خلود التوراة ينشأ من ركن الغاية. إذا كانت غاية التوراة هي جلب الخير والسعادة الروحية فلا يمكن القول ان التوراة ستتبدل لأن إرادة الله لا تتبدل، وتحققها بالخير لا يتبدل. أضف إلى ذلك انه إذا كانت الفرائض والآثام تقود بالضرورة إلى الثواب والعقاب، وهما منطويان في طبيعتهما «أي الطاعات والمعاصي» فكيف يمكن للطبيعة أن تتبدل. في تقديمه لهذه الأركان أراد رابي حسداي تقوية الإيمان في قلوب بني إسرائيل. صحيح أنه لم يكتب كتابه للعامة، فهو مختصر وأسلوبه البحثي يفهمه أوحدون، لكن من الممكن أنه أمّل أن يشرحه الحاخامون للعامة. لم يرغب رابي حسداي في ان يسقط كلياً بعض العقائد الإيمانية التي حددها الرامبام وآخرون كأسس، ومن جانب لم يعدّها خلاصات مستلزمة لمفهوم التوراة، لذلك وضعها في النوع الثاني الذي أسماه عقائد إيمانية حقة، وأضاف عليها بعض ما لم يبحثه الباحثون.

## عقائد إيمانية حقة

هذه الإيمانيات التي يبلغ عددها ١٠ تنقسم إلى قسمين: الأول يشمل إيمانيات غير مرتبطة بفرائض خاصة وهي: حدوث العالم، بقاء النفس، الثواب والعقاب، إحياء الموتى، خلود التوراة، تمايز نبوة موسى عن نبوات بقية الأنبياء، كون الكاهن الأكبر مفوضا، ومجيء المخلص.

القسم الثاني يشمل ٣ إيمانيات مرتبطة بفرائض خاصة وهي: الإيمان بالصلاة ومباركة الكهنة، بالتوبة وبيوم الغفران، وبـ٤ فصول السنة. اعتبر رابي حسداي هذه الإيمانيات كالأركان تقريباً وأن الكافر بواحدة منها هو ملحد - لكنه أسقط الإيمانيات الحقة من عداد الأركان لأنه يمكن لحقيقة التوراة أن تتجلى من دونها.

لم يشرح رابي حسداي كل إيمانٍ بمستوى متساوٍ. الإيمانيات النابعة من الأركان بحثها باختصار ما عدا الإيمان بالثواب والعقاب حيث استفاض في شرحهما، لا سيما الثواب والعقاب الجسمانيان المتصلان بحياة الإنسان والمجتمع، وباقي الإيمانيات توسّع في شرحها.

يحرص كرشكش على تأسيس الإيمان بحدوث العالَم ولو أنه لا هو ولا الرامبام عدّاه أصلاً أو ركناً لأنه يراه "قطب التوراة" ولأنه أيضاً أساس ركن الغاية. لقد سبق وأوردت انه لا تجديد حقيقي ناشئ عن أسلوبه الفلسفي. إنه يضع حدوث المادة ضمن مفهوم الكينونة الممكنة الوجود، بخلاف الله الذي هو واجب الوجود الأوحد.

## إحياء الموتى

نظرته إلى إحياء الموتى بعد تحلل الجسد إلى أجزائه وعناصره مثيرة للاهتمام. فهذه المسألة أقلقت الباحثين؛ رابي سعاديه جهد في إثبات أن أجزاء الجسد ليست زائلة بل تُحفظ في مكانٍ ما في العالَم، فيما يتجاوز الرامبام كل المسألة بالسكوت ما بين تعليله (في مقدمة فصل) «النصيب»[12] وبين جوابٍ خاص على هذا السؤال.

لا ينفي رابي حسداي تماماً جواب رابي سعاديه، لكن رأيه ليس أسهل. فهو يقدم جواباً عقلياً أكثر: الرب سيخلق أجساد جديدة، لكنه يضع فيها النفوس البشرية المبعوثة. ونفسِ كل واحد "ستستخدم هذا الجسد عند الاتحاد به مثلما كانت تستعمل جسداً مشابهاً. ومثلما أن قواها تتضمن قوتا الحافظة والمتخيلة، فإنها بهذا الجسد (أي الجديد) ستتذكر موقفها الأول وكأنها كانت متحدة بالأجزاء الأساسية البسيطة التي كان جسد الإنسان مركب منها في البداية". ولا يؤمن رابي حسداي كالعقليين بأنه فقط العقل يبقى بعد الموت بل النفس كلها مع كل قواها. وبداهة يُفهم من هذا أن قوتي الحافظة والمتخيلة تبقيان، وهكذا تُحفظان أيضاً بعد إحياء كل واحد.

## آخر الزمان

كذلك يثير الاهتمام رأيه حول آخر الزمان أو زمن الخلاص. فهذه المسألة، بالطبع، أقلقت الباحثين على مر الأجيال، وكل واحد حرص على حلّها بطريقته. وهناك أيضاً من احتسبوا آخر الزمان وحددوا وقت الخلاص في زمن قريب. وعلى عادته اختار رابي حسداي طريقاً خاصاً به. فهو يرى أن طول «مدة» الشتات ليس سببه المعاصي التي ارتكبها بني إسرائيل في أيام الهيكل الثاني، لأنه بحسب ما وصلنا فقد كانت خطاياهم أقل قيمة مقابل خطايا الشعب في أيام الهيكل الأول. هناك فقط شتات واحد مستمر منذ خراب الهيكل الأول، والعودة إلى أرض إسرائيل في أيام زروبابل لم تكن في الأصل خلاصاً حقيقياً، بل فريضة. بالمعنى المادي والسياسي لم يُخلّصوا لأنهم كانوا مستعبدين دائماً للممالك، بدءاً من فارس ثم اليونان ثم روما. فإذا ما تمردوا على روما فقد كان من الطبيعي أن يتم جلاءهم، والشتات الثاني ليس شتات عقوبة بل استمرار للشتات الأول. بهذه الأقوال علل رابي حسداي مسألة لاهوتية: صلة الآثام بالعقاب. إلا

أنه هو نفسه شعر بأنه لم يقدّم جواباً وافياً، وعليه أضاف وقال أن الخلاص الحقيقي يجب أن يكون، كما هو الوعد، كامل الأبهة والجلال وهادف لإصلاح الأمة وإصلاح العالم. ولكي يحصل إصلاح كهذا للعالم، يجب إعداد القلوب. إن طول مدة الشتات له هدفان: الأول هو أن نكمُل بحب الإله ونطهُر بكمال النفس، من أجل أن لا نعصي بعد ولا نزيغ عن طريق الخير مرةً أخرى بعد الخلاص؛ والثاني هو أن نعدّ بقية الأمم بشكل «نكون فيه مستعدين لجذبها إلى عبادة الله المتبارك في آخر الأيام». ويضيف ويقول أن «العذابات في هذا العالم هي ذخر ووقاية للعالم الآتي». هذا السبب عادي في الكتب الدينية، ولا شك أن في أقوال رابي حسداي تأثير رابي يهودا هاليفي، الذي قدّم حلاً مشابهاً لمسألة الشتات، وهو ثار ضد الشتات ورأى في الهجرة إلى أرض إسرائيل وسيلة للخلاص، وحسداي يقول: "إدامة الشتات و"حبه" هو أمر طبيعي قبل الشتات وخلاصهم ولمّ شملهم هو أمر إعجازي تابع للإرادة الإلهية ولفضل عباده".

سبق ورأينا انه يعتبر أن الإيمان بالصلاحية الممنوحة كوسيلة لنفح الروح القدسية على الكاهن الأكبر هو إيمان حق والكافر به هو ملحد. والسبب بحسب رأي الدكتور دافيد نايمرك هو المنحى الجدلي ضد المسيحية، والذي استحوذ على كتابه "بطلان أسس المسيحية". هذا الرأي صحيح، لكن سبب أهمية هذا الإيمان غير ظاهر فيه. لعله أراد التأكيد على القوة الخاصة التي كانت للكهنة أيضاً في اليهودية، كما سنرى في الإيمانيات المرتبطة بفرائض خاصة.

## الإيمانيات المرتبطة بفرائض خاصة

١. الإيمان بقوة الصلاة ومباركة الكهنة

٢. الإيمان بقوة التوبة

٣. الإيمان بقيمة يوم الغفران وبأهمية أربعة فصول السنة

أراد رابي حسداي أن يُظهر أنه أيضاً في اليهودية - وليس المسيحية فقط - تُنسب قيمة مهمة للصلاة. من الصحيح أنه وجد صعوبة في شرح الأمر، لأنه بحسب منهجه في ماهية الله وإرادته يصعب رؤية كيف أنه يمكن للصلاة أن تؤثر على الرب تبارك وتعالى. وعليه يقول أن الرب قرر "بإرادته القديمة الاستجابة للصلاة اللائقة به". إرادة قديمة بالهداية وقيمة الصلاة في تحقيق مراد قليلين، لكن قوة إصلاح البين عظيمة. الجانب الثاني من الإيمان هو الإيمان بمباركة الكهنة. الإيمان بقوة الكنيسة والكهنة هو أساس راسخ في المسيحية. في مؤلّفه "بطلان أسس المسيحية" كافح كرشكش قوة منح المغفرة الممنوحة للقس المسيحي وواجب الاعتراف مراراً وتكراراً. في اليهودية فقط الله هو الذي يمكنه العفو ولا قوة خاصة للكهنة. وهنا

اصطدم بدعوى: ألا تمنح بركة الكهنة قوة خاصة للكهنة؟ فيجيب أن المباركة لا تمنحهم قوة خاصة، بل من خلال الفريضة ومن خلال ثقة الجمهور بالله يكونون كواسطة أو كقناة لإمرار البركة. وكدليل على قوله يضيف ان الكاهن لا يجب ان يكون كاملاً أو حسيديا[١٣]: أداء هذه الفريضة هو الذي يستجلب البركة. "لقد وضع الرب المتبارك في الفرائض مزايا خاصة مثل الأدوية، وكذلك هي فرائض التوراة، وكذا الآثام تمنع الخير الناتج عن أداء الفرائض، وأداء الفرائض يمنع الشر الآتي من الآثام". ويضيف: "الرب تبارك وضع هذه الخاصية في الكهنة ليكونوا وسائط لنيل البركة منه والتأثير في يسرائيل". بحسب المعنى يعزز الإيمان بمباركة الكهنة قيمة أداء الفرائض العملية حتى من غير نية. لا يُفهم من هذا أنه برؤيته هذه هناك مقابَلة للمسيحية التي تقلل من قيمة النية في الأعمال، بل من جهةٍ أخرى هي ترتبط بمنهاجه الجدلي وبشكلٍ خاص رأيه في الاختيار الذي هو فقط نسبي وليس جوهريا.

الإيمان بقيمة التوبة، بيوم الغفران وبأربعة فصول السنة تنبع أيضاً من معارضته للمسيحية ومثل كل مجادل تأثر بمزاعم معارضيه. لأن الإنجاء من الخطيئة والتكفير عن الآثام هما أساس المسيحية، تم تحديد غفران الذنوب كأساس في إيمان الرسل، وكون شرط المغفرة هو التوبة، يُظهر رابي حسداي أن الإيمان بالتوبة مهم أيضاً في اليهودية.

الإيمان بقيمة يوم الغفران موجّه في الأساس ضد عقيدة الصفح في المسيحية التي تربطها بحياة مسيحهم وموته. أراد رابي حسداي، من حيث الظاهر، أن يثبت أن الصفح هذا مرتبط بالله وحده، الذي حدد مواقيت معروفة يكتسب فيها الإنسان "مزايا وخصائص في النفس ويضيف كمالاً باتحاده بتلك العبادة". مفهوم الفصول الأربعة غامض: على ما يبدو هو يقصد الأعياد الثلاثة[١٤] مع يوم الغفران وهي ٤ أزمنة، ويصعب افتراض أنه يقصد فصول السنة الأربعة.

كذلك في حديثه عن الخطيئة الأولى - وهو مصطلح أساس في المسيحية، هناك أيضا تأثر بالمسيحية. ففي كتابه الجدلي كتب ضد الخطيئة الأولى، وفي كتاب نور الله أقرَّ مستندا إلى ما جاء في التلمود: «في الساعة التي جاءت فيها الحية إلى حواء أصابها الدنس»، لان الله بإفضاله أعطى التوراة من اجل وقف هذا الدنس. وكذلك قول «لوقف دنس أبنائه وعياله». في الختان يعتبر بني إسرائيل «وكأنهم ضحوا من دمهم ولحمهم من أداة ولادتهم إلى الرب، حتى في بركة الختان تقال هذه الكلمات: «لتُخلص بقية أحبائنا من الجحيم»، من العقوبة التي كنا مستعدين لها بسبب الخطيئة الأولى. وفي مكان آخر يقول أن الأولاد الصغار يستحقون خلود النفس بفضل الختان، فها أن أمامنا نظرية الخطيئة الأولى والخلاص من نتائجها بأسلوب يهودي. في اختيار

الختان كعامل خلاص هناك منحى جدلي، إلغاء الختان كان أول عمل قام به الرسول بولس، الذي ميّز الدين الجديد عن الدين الأم بفارق أساسي. وهذا الإلغاء هو أساس في كل نظرية الصفح والخلاص المرتبطة بشخصية يسوع. إذن التشديد على الختان كعامل خلاص هو ضربة قوية لأصحاب النظرية الأخرى وتعزيز كبير لليهودية في زمنه.

كذلك يعتبر رابي حسداي أن التضحية هي ليست عملا فقط لإسحاق بل أيضا لنسله ولكل الأمة، لأنه هو الذي أدى إلى اختيار يسرائيل والعناية (الإلهية) الخاصة عليهم وعلى قيادتهم. وهكذا يحرص رابي حسداي على إدراج مصطلحات غريبة ويُضفي عليها منطقاً يهودياً، من اجل تقوية الإيمان في قلوب الضعفاء.

## ج- رابي شمعون بن تسيماح دوران

حاخام آخر في ذلك الجيل كرس جزءا كبيرا من أعماله الكتابية، لتعزيز الإيمان في قلوب أخوته: رابي شمعون بن تسيماح دوران (١٣٦١-١٤٤٤)، ويختلف عن رابي حسداي انه كان ضليعا في كل الأدب الفلسفي في زمانه، وعلى ما يبدو كان أيضا يعرف العربية جيدا ولعله قرأ كتب فلاسفة العرب من مصادرها، ولم يكن نابغة في الولوج المتعمق إلى جوهر المسائل الفلسفية. لذلك لم يستحدث الكثير في البحث الديني، وأضاف هنا أو هناك دمغته، لكنه اعتمد بشكل أساسي آراء الذين سبقوه وبشكل خاص آراء الرامبام، التي أعطاها مسارات بين أبناء جيله، لذلك سمّاه يئولوم باسم "باحث وراو شعبي.

كان هذا هو العامل الأساسي في تأليف كتابيه المهمين «محب العدل» و «درع الآباء»، وهو بنفسه يقول عدة مرات أن أسس اليهودية والإيمانيات التابعة ليست بحاجة إلى تعزيز وإنما هي في ذاتها حق، لكن في عصرنا كثر المتفلسفون الذين ساروا وراء آراء غريبة «ولم يؤمنوا إلا بما يقره العقل لكن ما لم يدركوه ببرهان عقلي نفوه»، ولذلك ألف كتابه وهدفه كان أن ما «بدا لنا من التوراة هو ما بدا لفلاسفة الأمة كمنطقي بعد الكد وتجشم العناء، إذا لم يكن من الممكن في بعض الأحيان التوفيق بين البحث والتوراة، فان قول التوراة هو الصحيح دون دليل أو برهان».

من جهة أخرى، رأى أن العامة في عصره لم يكونوا يتلقون علوم التوراة ولذلك اهتم بهم وملأ كتبه بالتوراة والأخلاق، وهي موجهة إلى نوعين: إلى المتفلسفين والى العامة. الأجزاء الثلاث الأولى من كتابه درع الآباء خصصها لشرح أصول الدين بطريقة بحثية والجزء الرابع لشرح فصل الآباء الذي يدل على الطريق المستقيم للحياة لكل بني إسرائيل. في مقدمة شرحه قال أن سبب التأليف هو أنه «أعتيد قراءة هذا الفصل في الكنس وفي المدارس بعد صلاة بعد الظهر في الصيف لجذب قلوب شعوب الأرض إلى

التوراة، ولذلك رأينا أن نشرحه». وكونهم يستهلون هذا الفصل بإيراد ما جاء في مشنه سنهدرين: «كل يسرائيل لهم نصيب في العالم الآتي»، استهل هو أيضا بشرح الأقسام الثلاثة الأولى التي تؤسس أصول الدين، من أجل توضيح ما هي الإيمانيات التي تمنح المؤمن نصيبا في العالم الآتي. وهنا حقّق هدفه المزدوج، تعليم كل أبناء الشعب طريق الحياة وأيضا أسس الإيمانيات الحقة.

الكتاب الأسبق، الذي بحث في العناية الإلهية - وهي مسألة كانت لاهبة في زمانه بسبب المصائب التي مرت على أبناء شعبه، و كون العناية الإلهية هي أحد الأسس التي عدها الرامبام حسب رأيه (لأنه جمع العناية والأجر والثواب في أساس واحد)، فانه بحث فقي هذا الكتاب في مسألة الأسس عموما وفي بعضها خاصة. وهنا سنختصر رؤيته في الأسس التي كانت واحدة من الأسس التي استخدمها آلبو في نهجه في الأسس.

يبدأ دوران بحثه في الأصول بدعوى على الرامبام انه حدد ١٣ عقيدة إيمانية كأصول الكافر بواحد منها هو ملحد، ويتساءل لماذا لم يعد حدوث العالم والاختيار كأساسين كونهما أساسيين في التوراة. لكنه في هذه المسالة برّأه وقال ان كلا المسألتين الأوليتين هما مقدمتين للأساسيين التاليين: أحياء الموتى والثواب والعقاب، إذا لم نقر بالأيمان بالحدوث فإننا لن نقر بإحياء الموتى لأنه إذا كان العالم سرمدي وله قوانين ثابتة كيف يمكن لله ان يغيّرها بإحياء الموتى؟ وإذا لم يكن هناك من اختيار فلا ثواب وعقاب لأنه حينها لا يكون حساب الله عادلا. لقد عدّ الإيمانيات فقط في الأسس التي ذُكرت في الكتب المقدسة بآيات واضحة، ولا يوجد سبب كاف لتحديد عدد فانه يطرح تقسيما من عنده: أصول وفروع. الأصول هي : وجود الله، التوراة من السماء، الثواب والعقاب. وكل واحد من هذه الأصول يشمل فروعا تعتبر أسسا لأنها ملازمة لمصطلح الأصل.

الفروع هي: من أصل وجود الله يندرج أنه واحد، قديم، ليس بجسد وجدير بعبادته ولا احد سواه. من الأصل التوراة من السماء تندرج الفروع التالية: النبوة، فرادة نبوة موسى، وخلود التوراة. من الأصل الثواب والعقاب تندرج الفروع: علم الله، مجيء المخلص وإحياء الموتى. في الحقيقة هذه هي الأصول الثلاثة عشر للرامبام، لكنه لا يستخدم مصطلح أصل ويسميها آباء وفروع. إذن، لم يأتِ دوران ليختلف مع الرامبام في تحديد أصول الدين وعددها. ورغم انه شدد على الإيمان بالإحداث من العدم إلا انه لم يعده لا اصل ولا فرع. والسبب هو ان الإنسان الذي يؤمن بخلق شيء من شيء لا ينكر المعاجز والعجائب التي من بينها إحياء الموتى، كونه يعتبر بان الله هو مبدع الخلق ومسيطر عليه. وهو يقول أيضا في كتاب درع الآباء ان الإيمان بالحدوث هو حق في ذاته. كذلك الرامبام وهاليفي آمنا بالحدوث تماما ولم يحدداه كأساس.

فإذا لم يزد أو ينقص من أسس الرامبام، فما الذي اضطره إلى بحثها؟. هو بنفسه يقول إنه اتّبع ما جاء في المشنه في مطلع فصول السنهدرين: «أولئك الذين ليس لهم نصيب في العالم الآني، الذي يقول ان إحياء الموتى ليس من التوراة والقائل بان التوراة ليست من السماء وهو أبيقوري «مهرطق». حسب رأيه رأى هذه الأصول الثلاثة أسس إيمانية. وهو يوضح ان كلمات «إحياء الموتى ليس من التوراة» هي ناكرة للثواب والعقاب لان إحياء الموتى «هو نهاية الجزاء»، أي الثواب الأعلى الذي يرمز إلى مجمل القاعدة. في مصطلح "أبيقوري" يختلف مع التلمود (الجامارا) ومع الرامبام. فالتلمود يقول أن الابيقوري هو من يحتقر الطلبة. والرامبام يقتصر هذا المصطلح على من ينكر الأصول الثلاثة: النبوة، فرادة نبوة موسى وعلم الله بالعالم. يعتقد دوران ان المصطلح هذا يشير إلى الكافر بوجود الله، ومن الصعب التسليم بسبب تصنيفه. أضف إلى أن تصنيفا مشابها سبق وقام به بابا مري دون استروك. ويُطرح السؤال: لماذا اتّبع المشنه وليس بقية الآيات التي أدت حسب رأيه بالرامبام لأنْ يحدد أسس الإيمان الـ١٣؟

لقد قصد دائما أن لا يرد من اليهودية الميالين إلى المفاهيم المتوارثة في الإيمانيات الأساسية، فلاسفة كانوا أم عاديين. ولهذا السبب يتذبذب في الفقرتين اللتين تشكلان مساهمة دوران في نظرية الأصول وأساس تأثيرها على الذين أتوا بعده، وبشكل خاص آلبو.

المسألة الأولى هي:

«من يؤمن بفقرة واحدة من التوراة، أي بواحدة من العقائد الإيمانية التي كشفناها، بخلاف المتفق عليه، وهو يحرص على تفسير آيات التوراة على أساس ما حصّله في الإيمان، ليس كافرا لان هذا لم يؤد به إلى الزيغ والفسق».

المسألة الثانية هي:

«ههنا وصل الأمر إلى الحديث عن معرفة فضل حاخامي امتنا الذين توصلوا إلى آراء غريبة لا يجوز الإيمان بها، لكن إذا لم يكن ذلك جائزا فلا يعني الأمر انه يجوز ذكرهم بسوء والقول عنهم أنهم من الفرق التي لا تلاقي الشخينة[١٥] لا سمح الله، وهذا لن يكون في يسرائيل».

وهو يقتبس رابي ليفي بن غِرشون ورأيه في خلق العالم وانه تشكّل من مادة قديمة. لكن ليس هدفه الدفاع عن الفلاسفة فقط، بل أيضا «المؤمن بكونه {أي الخالق} جسد بسبب قيود اللغة المفسرة على بساطتها ليس من المناسب ان نسميه كافرا!»، ولم يقصد بهذا فقط الحاخامين الذين كانوا قليلي العلم وفسروا الأغادا[١٦] على ظاهرها، بل وأيضا العامة الذين كان يصعب عليهم استيعاب هذا المفهوم المبسط عن الألوهية.

رغم أنه سمى العقائد الإيمانية الـ١٣ أسسا، فقد سماها في هذه الفقرات بنودا لأنه في نهاية المطاف هناك فارق بين الأصول والفروع، في الأولى لا مكان للزيغ عن فهمها، لان علينا الإقرار بها كما هي، لكن في الإيمانيات النابعة منها هناك مكان للمَيْل.

إذن، نقطة انطلاق رابي شمعون في تقسيم الأصول تختلف عن تلك التي لدى الرامبام، لكن عدا عن هذا لم يتوسع في تأسيسها ولم يتعمق في رأي الرامبام.

## د- رابي يوسف آلبو

تفوّق رابي يوسف آلبو على كل الذين سبقوه. صحيح انه تأثر كثيرا بكرشكش ودوران، إلا أن هناك أصولية ومنهجية منطقية في أسلوبه وفي مقصده النابعَين من ظروف زمانه ومن أعماله لا سيما مشاركته في المناظرة في طورطوسا، التي بدأت في شباط من عام ١٤١٣، واستمرت لغاية تشرين أول عام ١٤١٤.

## المناظرة

ازداد هجوم المسيحية على اليهودية - والذي بدأ في نصف القرن الخامس عشر - على يد القس المتعصب فينسينتو دي فيرارير، الذي جال في كل مدن أسبانيا بناءا على أمر الحكام ووعظ في كنس اليهود شاجبا اليهودية ومثنيا على المسيحية. ووصل هذا الهجوم إلى ذروته في المناظرة في طورطوسا، التي أجريت باسم البابا بنديكتوس الثامن عشر وبسلطة دون فيرناندو ملك ارغون، وشارك في المناظرة المبشر الشرير يهوشع هالوكري الذي دُعي بعد تنصّره جيرونيمو دي سانتا بي، وانه كتب قبل تنصره، رسالة جدلية إلى أستاذه قبل التنصر شلومو هاليفي أو باول دي بورن نريس، وجادله في تنصره؛ جاء ليعلم فوجد متعلمين أكثر منه. وسار خلف أستاذه وأصبح عدو يسرائيل وهو الذي تجادل مع حاخامي يسرائيل.

بحسب احد المصادر، فقد دعي إلى هذه المناظرة ممثلو المجتمعات المهمة في آروغونيا وكاتالونيا، وبحسب مصدر آخر دُعي ستة عشر، وبينهم ورابي يوسف آلبو من مدينة داراتسا، وعقدت المناظرة في ٦٨ جلسة. آلبو شارك في عدة جلسات، الثانية والثالثة والرابعة وغيرها. وبحسب البروتوكولات الرومانية للمناظرة فانها تحفظ في مخطوطتين في آسكوريال في مدريد وفي الفاتيكان. في الجلسة ٦٤ أعلن ان كل الممثلين اليهود تقريبا غير متعلمين بما يكفي لشرح مقالات التلمود، والتي ذمّها جيرونيمو. إصدار هذا الإعلان عارضه فقط اثنان هما الحاخام فرر ورابي يوسف آلبو. كذلك في الجلسة ٦٧ أعلن اشتروك هاليفي باسم الغالبية الكبرى من الممثلين ان هناك إشارات خفية في مقالات التلمود التي أدانها جيرونيمو، لكنها غير معلومة بالنسبة إليهم، وهذا أيضا عارضه الحاخام فرر ورابي يوسف آلبو.

من هنا يمكن أن نرى اهتمام آلبو في الجدال ودفاعه عن اليهودية والتلمود. لقد كان أحد المحاورين الذين غاصوا في أعماق الجدال. عندها التمعت لديه فكرة كتابة كتاب أو مقالة توهن من شكيمة مزاعم المسيحية. ومن هنا المقالة الأولى في الأصول، والتي كتبت بداية ككتاب بحد ذاته: "إلى الآن كان هذا مقصده في شرح الأصول والجذور المتشعبة منها في هذا المؤلف. لكن بناءا على طلب محبين وأصدقاء من المؤمنين والمهتمين الذين طلبوا منه أن يشرح لهم هذه الأصول وجذورها وما يتشعب منها وما يرتبط بها بطريقة صحيحة وقريبة من الغرض التوراتي، وقد توسعت وأضيفت مقالات أخرى تتصل بها».

## هل جاء المخلص أم لا؟

قطب رحى الجدال كان: هل جاء الماشِيَّح أم لا؟ جيرونمو استهل بالمقالة الموجودة في السنهدرين ٢/٩٧ وفي عبادة الأصنام ٩: «قال رابي إلياهو ألفي سنة خلق العالم، ألفي سنة هرج، ألفي سنة توراة، وألفي سنة أيام الماشِيَّح». وزعم جيرونيمو أن إلياهو هذا هو الياهو النبي: وعليه ينبغي لنا قبول أقواله. واستحضر أيضا عددا من المقالات من الشروحات وعلى هذا المحور دارت تقريبا كل الجدالات، وفقط في الجلسات الأخيرة بدأ جيرونيمو الانقضاض على التلمود واستحضر منه فقرات مخالفة للعقل. وخلص - بداهة - إلى ان يسوع هو الماشِيَّح. لكن ذات مرة أعلن: "أنا لم اقل أن يسوع هو الماشِيَّح بل أن الماشِيَّح جاء، إن كان هذا لعشر سنوات أو لفترة أيام فالأمر مساوٍ". هذه الأقوال جاءت كرد على زعم رابي متياهو - احد المحاورين - الذي قال ان ما جاء في نفس المقالة يظهر في آخرها عن مجيء الماشِيَّح في وقت من ٤٢٠٠ سنة إلى ٤٢٧٠. هذه المسألة - إذا كان الماشِيَّح جاء أم لا - كانت الأساس لكل الحرب التي شنتها المسيحية على اليهودية. أكثر من كافة المحاورين {اليهود} أدرك آلبو هذا الأمر وأعلن في الجلسة الثالثة - وهذا شدد عليه في البروتوكول: "سأبقى يهوديا أجاء الماشِيَّح أم لم يأت". هذه المقولة كانت المفتاح لكل فكر آلبو الذي ورد بعد ذلك في كتابه.

عندما فكر شاؤول الترسي أو بولس تفريق المسيحية عن اليهودية، اضطر لإثبات أن أي أمر جديد جاء إلى العالم واستخدم المعتقد الذي كان سائدا حينها في الأدبيات وفي الحياة، انه مع مجيء الماشِيَّح ستبدأ مرحلة جديدة في العالم، مختلفة عن الفترات السابقة، أي، التوراة. صدى هذه النظرية تردد أيضا في مقالة تلمودية، والتي كانت موضوع الجدال وكذلك في مقالات أخرى في التلمود والمدراش[١٧]: زمن العالم ينقسم إلى ألفي سنة هرج ومرج، ألفي سنة توراة، وألفي سنة أيام الماشِيَّح: وكلما لم يأت الماشِيَّح فالتوراة تبقى مثلما يقول الرسول متى: «فاني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل. الناموس في عباراتهم هو التوراة - إلى أن تتحقق أقوال الأنبياء». مع مجيء الماشِيَّح

الذي يفي بكل هذه الأقوال، سيبطُل الناموس: بولس، الذي آمن أن يسوع هو الماشِيَّح، اضطر لإثبات أن الناموس التغى، ومن هنا عارض بولس التوراة وقوانينها، وزعم عدة مرات أن التوراة ليس هي التي تقود إلى الخلاص من الخطيئة، بل الإيمان بيسوع وان التوراة فقط قربت بني البشر من الإيمان بالمسيح.

ومن جانب آخر، لم يستطع بولس إسقاط قيمة التوراة أو الكتب المقدسة، لأنها كانت أساسا لكل نبوءات الماشِيَّح. ومن هنا الاختلاف في شخصية بولس ورؤيته. عندما تأسست المسيحية، نشأت فيها الفئات المعروفة لا سيما فرقة مارتسيون، التي أهانت الكتب المقدسة وميزت بين اله إسرائيل خالق الكون وبين اله الرحمة والإحسان الذي هو في مرتبة أعلى. هذه الفئات لم تصمد لأنها سعت أيضا إلى تقويض المسيحية المؤسَّسة على أقوال الأنبياء بحسب ايضاحات الرسل. وليس هذا فقط، بل لا يمكن لأي دين أن يقوم من دون ناموس. إذن، عندما تأسست الكنيسة وكان الدين هو الحاكم في الدولة عُقدت تسوية من قبل آباء الكنسية المتأخرين: العهد القديم أو الكتب المقدسة احتلت مرة أخرى مكانة جليلة، كذلك تم قبول الناموس إلى حد معين. لكن الخلافات برزت طوال الوقت، والتشديد على بطلان جزء كبير من ناموس اليهودية - تقريبا كل الفرائض العملية والتاريخية ما عدا القوانين المشمولة في الأخلاق والقضاء - كان أساسا في المسيحية لأنه من دونها لا يمكن الإيمان بان الماشِيَّح قد جاء. ومن هذه النقطة تبطل أهمية المسألة التي طرحت في مناظرة طورطوسا.

## أنواع الأديان

إعلان آلبو أن قوة اليهودية غير مرتبطة بمجيء الماشِيَّح، أسّسه في الفصلين الرابع والثاني عشر من المقالة الأولى في كتابه. وهما كمقدمة لنظرية الأصول وخلاصة هدفه. ويتحدث هذان الفصلان عن أنواع ثلاث من الأديان، وهو ما لم يأت سابقوه على ذكره، كذلك تقسيمه فريد من نوعه. ومن أجل تقدير مساهمة آلبو، علينا أن نفهم أولا المفهوم ناموس مثلما جرى استخدامه في أدبياتنا القانونية في القرون الوسطى والأدب اللاهوتي لدى الكنيسة اللاهوتية.

## المصطلح ناموس أو قانون طبيعي

أصل المصطلح ناموس أم قانون طبيعي هو في أقوال أرسطو في كتابه عن حكمة الكلام (المنطق)، حيث يقول: «النواميس نوعان، ناموس خاص ومخصوص لكل مجتمع أو جمهور معروف، وهو أما مكتوب أو متناقل شفيها، وناموس عالمي أو طبيعي، هذا يعني أن هناك قوانين أو نواميس تفرض فعل العدل ورفع الجور عن كل الناس في العالم، حتى لو لم تكن هناك صلة اجتماعية فيما بينهم أو توافق متبادل

على هذه القوانين».

تعريف أكثر تفصيلا نجده في علم الأخلاق، حيث يقول عن العدل: «جزء منه هو طبيعي وجزء حقيقي. الطبيعي لديه قوة الفرض في كل مكان وليس مرتبطا بمفاهيم الناس في مجموعة معروفة وخاصة، القانوني أو التوافقي ليس لديه قوة فرض جوهرية لكنه يحظى بهذا بتوافق أي مجموعة اجتماعية».

المشاؤون توسعوا في مفهوم القانوني الطبيعي، برأي تسيتسرو أصله في الفطرة وفي العقل الإنساني. إعطاء كل شخص ما يستحقه وشكر المحسن - هذه المفاهيم، على سبيل المثال، لا تنبع من توافق مجموعة بل مجبولة فينا بقوة فطرية، تسيتسرو يوفّق بين القانون الطبيعي وقانون الشعوب، أي مع القوانين المجتمعية لكل الشعوب. وهذه يجب أن يضاف إليها قانون وجوبي أو توافقي أو قوانين حقوقية وتعديلات عُدلت على مر الزمن من قبل مجتمعات أو مجموعات حسب الحاجة الزمانية والمكانية وشروطهما. هناك قوة ملزمة لهذا القضاء وعقوبات لمن يتجاوزه، لكن إذا ما تصادم مع القانون الطبيعي فانه لا يقف في وجهه.

هذه الرؤية مؤسسة، طبعا، على الفلسفة المشائية بحسبها الفطرة تتفق مع العقل الكلي الذي يزخر العالم به، وكون الإنسان هو جزء من كل العالم، ففطرته أيضا تتفق مع عقله، الذي هو جزء من العقل العام. ويفهم من هذا بداهة أن الحياة وفق فطرة الإنسان هي حياة وفق العقل. ومثل العدل كذلك القانون الطبيعي في الأساس قانون وفق العقل.

حكيم القضاء الروماني أولفيان، فرق بين القانون الطبيعي وبين قانون الشعوب، فالأول يتصل إلى حد معلوم أيضا بالحيوانات لأنه أصله في الغريزة، لكن الثاني أصله في العقل الفطري الخاص بالإنسان فقط، وكان يقصد بهذا التقسيم تبرير العبودية لأنه بحسب القانون الطبيعي كل الناس أحرار، لكن قانون الشعوب رأى في العبودية أساسا مفيدا لحياة المجتمع.

آباء الكنسية، فيما هم ينشدون إيجاد ناموس آخر؛ حيث إن المسيحية أبطلت صلاحية ناموس يسرائيل إلى حد معين، استعانوا بالقانون الطبيعي وقانون الشعوب. هذه الرؤية وجدت تعبيرها الجلي في أبحاث أفغوستينوس عن الناموس والقضاء. أيضا هو يتحدث عن أنواع من النواميس، الوصايا الأخلاقية، الوصايا العشر مثلما جمعت من قبل مسيحهم، هي جزء من القانون الطبيعي الذي يشكل مسندا لكل النواميس الإنسانية. وأصله في الناموس السرمدي المطبوع في عقل الخالق، وشرارة منه موجودة في عقل الإنسان، ومفتاحها انفعالات الأخلاق والاستقامة العامة التي تثار من خلال العقل. هذا الناموس الطبيعي يبرز في جمل أساسية مثل «لا تشهد على قريبك شهادة

زور». وتتشعب من هذا القانون قوانين مشتركة لكل الشعوب، وبعد ذلك تتسلسل قوانين خاصة لكل دولة ومجموعة – وهو القانون الملزم، هذه القوانين هي إلى حد ما مستخلصة من القانون الطبيعي ويمكن أن تتغير، في حين أن القانون الطبيعي لا يتغير، لان مصدره كما قلنا هو القانون السرمدي المطبوع في عقل الإله. وهنا تصيب الحيرة الرؤية الأساسية للمسيحية حول خطيئة آدم وما نتج عنها، حيث أنها هي التي أدت إلى تسافل جوهر الإنسان. قانون الشعوب هو قانون طبيعي من الدرجة الثانية لأنه اقل محدودية من خلال هذا النزول. وهذا القانون يشمل أحكاما ليست لها صلة بالخطيئة لكن مضامينه متأثرة بالتغيير الذي حل بنفس الإنسان من خلال هذه الخطيئة. الهدف من القانون السياسي وكذلك قانون الشعوب هو فائدة المجتمع. أحيانا يسمي افغوسطينيوس القانون الطبيعي أيضا ناموسا إلهيا لان مصدره الهي. موضوع الخطيئة يشكل جوابا أيضا على العبودية، فالناموس السرمدي يعارض العبودية لكنها جاءت إلى العالم بسبب الخطيئة والتسافل النفسي للإنسان.

هذه الرؤية تطورت على مدى أيام القرون الوسطى. وغارتيان (القرن السابع عشر)، احد صانعي قوانين الكنيسة الكاثوليكية، يضع الناموس الطبيعي مع الناموس الإلهي ويقول أن الناموس الطبيعي يشمل كل ما هو موجود في التوراة وفي الكتب، ويضيف انه توجد فيها أيضا قوانين يمكن تسميتها فوق طبيعية. برأيه التوراة تشمل قوانين أخلاقية وخفية أو طقسية، الأولى لا تبطل أبدا لكن الثانية بطلت من خلال الوحي الجديد أو كتب "أبنغليون". الذين جاؤوا بعده واصلوا البحث بتغييرات معروفة.

## ناموس إلهي – فوق طبيعي

إضافة إلى هذه المسائل، هناك أيضا ناموس إلهي، فوق طبيعي هدفه مختلف عن كل أنواع النواميس، كل هذه لديها هدف واحد هو سعادة الإنسانية. غير أن لحياة الإنسان لهدف أسمى بكثير في الحياة وهو السعادة الأبدية. وهنا يثار السؤال: لماذا جاءت المسيحية إذا كان الناموس الإلهي قد سبق وأعطي؟ وهو يظهر في عدة فقرات أن التوراة أو العهد القديم جاء من الله، لكنه لم يكن كاملا. قوانينه الأخلاقية لا زالت قائمة لأنها حُسّنت من خلال العهد الجديد، لكن القوانين الشعائرية بطُلت. إذاً، يمكن تحقيق السعادة الأبدية فقط من خلال فضل الله والإيمان والإرشاد الممتاز. مثلما سجلت في العهد الجديد. سلطة إصدار هذه الإرشادات في الحياة هي بيد يسوع، ووكيله البابا، ووكلائه الكهنة. سلطة الدولة يجب أن تساعد الكهنة في تقريب بني الإنسان من السعادة الأبدية. والخلاصة من كل هذه الأقوال هي أن الكنيسة اعترفت فقط بالنواميس الأخلاقية في التوراة على أنها أبدية وليس بالفرائض الأخرى.

الحرب ضد هذا النمط هي نقطة انطلاق رابي يوسف آلبو في نظريته للأصول

انه الوحيد بين الباحثين اليهود، الذي أعار اهتمامه لكل الأبحاث في جوهر القوانين ومصدرها وتصنيفاتها. لقد قرأ كثيرا على ما يبدو كتب الفلاسفة المنهجيين وقرر انه سيفعل حسنا إذا ما استخدم سلاح الكنيسة المسيحية في حربه ضد أساسها المبدئي في إلغاء قوة الفرائض اليهودية بعد ظهور يسوع. بعد عدة فصول يشرح فيها الحاجة إلى بحث الأصول عموما، وبعد تعريف مصطلح "أصل"، وصل إلى نقطة تتبع منها كل نظريته، وهي تقسيم الأديان، إلى طبيعي وآدابي والهي.

«هناك يحل الدين على كل قوم أو مجموعة كبيرة من الناس، أكان يشمل فرائض كثيرة مثل «جميع العارفين بالسنة والقضاء» (استير ١٣/١) أو أمر واحد مثل «وأعطي الأمر في شوش» (استير ١٥/٣)، أو كان إليها مثل «وعن يمينه نار شريعة لهم» (تثنية ٢/٣٣)، أو آدابي "كشريعة مادي وفارس" (دانيال ٩/٦). والدين على الأوجه الثلاثة أما فطري أو آدابي أو الهي».

تقسيم آلبو هذا يشبه إلى حد معين تقسيم طوماس، لكن يختلف عنه في تفاصيل مهمة تمتاز بالغوص في أعماق جوهر مفهوم الدين بكل تصوراته. وهو يُغفل كل مناقشات حكماء القانون الرومان، ويشدد على العنصر الاجتماعي، لأنه من دون مجتمع لا حاجة لأحكام ولا لأخلاق. وهذا هو أيضا رأي الرامبام، ويصف آلبو الدين الطبيعي فيقول: «دين طبيعي، مراد القول هو انه يحتاج إلى الإنسان من جانب فطرته» ويشرح هذا المفهوم بالتفصيل بان هذا الدين هو نظم لمجمل الناس في كل العالم يتصرفون وفقه للحفاظ على صراط الرسول (أي في العموم) وإزالة الجور بحيث لا يتصادم الناس في مجتمعهم مع بعضهم في خضم التعامل والتعاطي فيما بينهم، وهذا النظم يشمله منع القتل والدس والسرقة وما شابه..

آلبو يتجاوز الفارق بين القانون الطبيعي وبين قانون الشعوب، ويضمّن على الأقل جزءا من الأخير ضمن مفهوم الدين الطبيعي. صحيح أن طوماس يذكر أيضا أن الإنسان في طبيعته اجتماعي لكن لا يعني هذا انه شكّل عنده عاملا أساسيا كما لدى آلبو.

ويشمل الدين الآدابي جزءا مما اسماه الآخرون قانون الشعوب، وكذلك القانون الخاص لكل مجموعة، قانون ملزم أو سياسي وتوافقي. يصف آلبو هذا الدين بأنه «نظم» توافق يشمل شؤون الناس ويسمى هذا النظم آداب أو دين آدابي. وهنا أيضا لا يبحث في العقل الذي هو عنصر تطوير هذا الدين. في المقابل يُدخل عنصر التأثير الإلهي، أي عقل الإله في قيادة العالم، في حين أن طوماس وآخرين دعوه مهد القانون الطبيعي. العقل أو العناية تتجلى حسب رأيه في أن الله أراد كمال المخلوقين وليس فقط أن يوجدوا، وعلى هذا هناك جماعات في نوع البشر واحدة أكثر كمالا من الأخرى،

مثل الفلاحين، الحكام والحاخامين. كل جماعة تقود النوع كله إلى درجة كمال. وفي كل جماعة يوجد رجل واحد الذي هو أكثر كمالا وهو يرقى بكل الجماعة، وبالتالي النوع، إلى درجة أعلى في الكمال. والكمال في الحاخامين هو الذي ينظم الآداب التي تؤدي إلى «الكمال الإنساني»، ويتوسع في شرح الآدابي: «هدف الدين الآدابي هو إبعاد الشين وتقريب السعادة من اجل أن يبتعد الناس عن العار والشين وبهذا يفضل على الدين الفطري». وهنا يضمّن في الدين الآدابي أيضا الأخلاق كلها التي هي بحسب تعريف الرامبام مجمل المشينات. هذا التعريف يستخدمه كأداة أيضا في هجومه.

## نظرية الأصول

دين فطري وآدابي يقود كل التوجيه الاجتماعي للإنسان والتوجيه الآدابي. فإذا كان الأمر كذلك فما الحاجة إلى دين الهي؟ لا يصح هذا لان الحاجة هنا هي لأجل الفلاح النفسي والسعادة الأبدية مثلما قال أيضا حكماء النصارى وبشكل خاص طوماس ماكفيناس. أيضا هم يتحدثون عن دين فوق طبيعي لكنهم يقصرون مضمونه على العهد الجديد وليس فيه فرائض أخرى، عدا عن الأخلاقية، التي سبق وشملتها التوراة. إذا ما الحاجة إليه؟ إذن، التوراة بقيت نافذة لان الله لا يغير رأيه ومزاعم المسيحية عن اليهودية باطلة. بل العكس على المسيحية أن تدافع عن نفسها وتثبت أنها هي دين الهي حيث أنها في مسألة الفرائض العملية لا تضيف شيئا، هذا إذا لم تُنقصها، وإضافتها هي في موضوعات إيمانية وعليها ان تقدم دليلا على حقانيتها. هذه باختصار نقطة انطلاق آلبو في نظرية الأصول.

يقول آلبو انه كانت هناك أيضا حاجة ليشمل الدين الإلهي فرائض اجتماعية وأخلاقية لعدة أسباب.

- أولا: العقل البشري غير كامل، هناك تفاصيل أو شروط يتجاوزها (لا يقف عندها).

- ثانيا: لا يمكن للعقل البشري قياس السعادة أو الشين في كل الأزمنة.

- ثالثا: لا يمكن للعقل البشري ان يقيس العقوبات بدقة.

- رابعا: هناك أيضا سبب نفسي. الدين الآدابي لا يجلب سرور قلب المؤدي لأوامره. دائما يمكن للشك ان يداخل القلب فيما إذا قاد العمل إلى الغاية المرجوة – وهذا الأمر لا يحصل لمن ينفذ أوامر الله. اليقين بالهدف يجلب معه السرور.

أضف إلى ذلك ان الآدابي يمكنه فقط المعاقبة على الظاهر وليس على الباطن.

على غالبية الأسباب وليس على السبب النفسي، الّر سعاديه. بعض الأسباب مثل قصور العقل البشري وصعوبة قياس العقوبة موجودة في أقوال طوماس، وكلاهما واردين في

المزامير (الإصحاح ١٩ الآيتين ٨ و٩)، من اجل إثبات ضرورة الدين الإلهي أيضا في قضايا أخلاقية. وقد نبّه الحاخام يوجيك إلى ان لا يُقال ان آلبو استمد هذه الأقوال من طوماس، فهذه الأفكار كانت تحلق في أجواء بحث ثيولوجي فلسفي وكانت معلومة لكلاهما.

نقطة انطلاق آلبو في منحاه الجدلي ضد المسيحية كانت من محض أفكاره فقط، وعندما أخرجها إلى حيز التنفيذ اختار طريقا أوسع. كرشكش، دوران، والرامبام عدوا الأصول أصولا لليهودية لكنه هو رأى أنها كأصول دين الهي، وهي أيضا آسس اليهودية لأنها الدين الإلهي الحق والوحيد ولأنه لا يمكن ان يكون هناك دين الهي كامل وحقاني أكثر من واحد. الأديان الأخرى مشاركة فقط في هذه المضامين، لأنها استعارت من اليهودية أصولا معروفة.

## تعريف مصطلح أصول

يعرّف مصطلح أصول فيقول انه «اسم وضع لشيء يتوقف ثبات شيء ووجوده عليه وليس له وجود من دونه». الأصول هي مفاهيم مشمولة في مفهوم أساس ومنبثقة عنه بشكل جوهري. والأسس هي ثلاث: وجود الله، التوراة من السماء، الثواب والعقاب.

الفروع هي:

أ- وحدانية الله.

ب- ليس بجسد وليس قوة في جسد.

ج - ليس له تعلّق زماني، أي قديم

د - منزه عن النقائص

كل هذه الفروع تعود إلى أساس وجود الله.

- التوراة من السماء يشمل:

هـ معرفة الله

و - النبوة.

ز - بعثة الرسول، أي صدق رسالته.

للثواب والعقاب فرع واحد فقط:

ح - العناية الإلهية

«فيكون لدينا ٨ فروع و٣ أسس فتكون ١١ قاعدة أو مضامين جوهرية للدين الإلهي».

هذا الفارق بين الأصل والفرع ليس صحيحا بالمطلق، ولا يناسب كل الفروع، مثلا فرع النبوة، الذي هو بحق الأصل الحقيقي، الذي لا يمكن من دونه تصور التوراة أو دين الهي لأنه من دون صلة بين الله وأناس مختارين ليس هناك توراة. وأصاب رابي حسداي الذي عدها من الأركان. آلبو سار وراء المشنه ودوران ولم يدقق في الأمر، رغم أنه طلب من الآخرين أن يدققوا في أقوالهم مثلما رأينا انتقاده للرامبام وكرشكش.

لقد حرص آلبو على إثبات أن اليهودية هي الدين الإلهي الكامل والحق الذي لا شك في إعطائه وأن كل بقية الأديان التي تسمى نفسها دين إلهي عليها أن تقدم الدليل. ولذلك شرح مفهوم صدق بعثة الرسول الذي هو أصل لكل دين إلهي. من اجل تأسيس هذه الحقانية بدأ بالبحث في حقانية الإيمان والمسألة عموما.

## مصادر المعرفة:

برأيه هناك أربعة مصادر للمعرفة

١- معقولات أولية (أمور مساوية لأمر واحد متساوية في ذاتها).

٢- الحواس (نحن نعرف من خلال التجربة جذب المغناطيس للحديد).

٣- التراث[١٨].

آلبو يسمي هذا المصدر «المستدامة» وسعاديه «الهاغادا الموثوقة». إذاً، هناك أنواع مختلفة من المعارف الحقيقية المبنية على مقدمات مختلفة. مسائل الهندسة الجيومتري مبنية على المعقولات الأولية. ومسائل معرفة الطبيعة مبنية على أساس الحواس، والمسائل الدينية مبنية على التجارب الروحية، وبعد إعطاء التوراة تحققت لجمهور كبير من الناس بالتجربة الروحية وما من شك ان التوراة حقيقة كما لا شك بحقيقة حكم ناتج عن قياس منطقي مبني على مقدمات صحيحة وكذلك بعثة الرسول، أي بعثة موسى تحققت لهم بالتجربة الروحية، لا من جانب المعاجز التي أتى بها بل لأنهم سمعوا لحظة إعطاء التوراة ان الله يكلمه: «{فقال الرب لموسى} ها أنا آت إليك في ظلام السحاب لكي يسمع الشعب حينما أتكلم معك فيؤمنوا بك أيضا إلى الأبد» (الخروج ١٩/٩).

ويوضح آلبو المسألة بالشكل التالي: «عندما يرون تجلي الشخينة، عندها يحققون بأنفسهم درجة النبوة وهذا هو تحقق النبوة من خلال التجربة الروحية، وعندما يسمعون الله يتكلم مع موسى عندها يؤمنون بصدق رسالته، أي ان كل التوراة أعطيت من

خلاله. وبالتالي ينتج عن هذا ان كل الفرائض المشمولة في التوراة داخلة في ضمن نوع دين الهي أعطي لكل الأزمنة».

## بين الدين الإلهي والدين المزيف

يحرص آلبو على إيجاد الفارق «بين الدين الإلهي الحق وبين الدين المزيف الزاعم انه الهي» برأيه هناك صدق ذاتي لبعثة الرسول وصدق عرضي. .نعم، على سبيل المثال كان في تلك الأيام عقار معروف يسمى الترياق الأكبر. إذا اعتقد إنسان بفائدته لأنه كانت لديه تجربة في علاج المرضى، فهذا صدق صحيح. وإذا ما قال إنسان ان هذا العلاج نافع والدليل انه سيدخل في النار ولا يحترق فهذا صدق عرضي ومن الممكن ان لا يكون صدق أصلا لانه توجد هنا الكثير من الأسباب التي تؤدي إلى هذا العمل مثل السحر وما شابه.

وكذلك في موضوع المعاجز التي حصلت: حتى ولو قبلنا أنها حق على يد من يدعي انه مؤسس دين الهي، فهي ليست دليلا على صدق رسالته ، بينما الأمر ليس كذلك في موسى لان صدق رسالته كان من خلال تجربة روحية لجمهور كبير. الخلاصة هي ان اليهودية هي الدين الإلهي الحق، وأي دين آخر يدّعي انه دين الهي فعليه ان يقدم دليلا جوهريا وليس من خلال المعاجز التي هي حقيقة.

رغم أن آلبو تحدث عن أصول الدين الإلهي عموما ، فقد كان يهدف إلى صياغة نظرية الأصول لليهودية. وفي نهاية المطاق توصل إلى خلاصة ان توراة موسى هي الدين الإلهي الخالد والوحيد. في انتقاده لتعداد الرامبام تأثر تماما برابي شمعون دوران و نسخ أقواله من دون ان يذكر اسمه. في الفصل الأول من كتابه يقول ان الإيمان بمجيء الماشِيَح ليس أصلا لأننا وجدنا رابي هيلل يقول ان لا ماشِيَح ليسرائيل ولم ينقض عليه الحاخامون ولم يقولوا عنه إنه كافر. هذه الأقوال مأخوذة من أقوال رابي شمعون في كتابه «محب العدل». صحيح ان هناك فارق في الدليل المستخدم بين الاثنين؛ حيث إن رابي شمعون يستحضر رأي رابي هيلل من أجل تعزيز نظريته. عمليا هو يرى الإيمان بمجيء الماشِيَح على انه لزومي من اصل الثواب والعقاب ومشمول معه في اصل واحد. في المقابل لا يرى آلبو الإيمان بمجي الماشِيَح لا كأصل ولا كفرع بل كشعبة.

كذلك أقواله في الفصل الثاني، الذي يبرر فيه نظريته الليبرالية، مأخوذة حرفيا من أقوال رابي شمعون دون ذكر اسمه، لكن آلبو لم يتأثر به في صياغة الفروع بل بأستاذه رابي حسداي مثلما يقول هو بنفسه في ختام الفصل ٢٦. لكنه يخالف أستاذه كثيرا.

## انتقاد كرشكش

يقتصر انتقاده لتعداد رابي كرشكش على الدعاوى التالية:

أ- لم يعدّ أصلا خاصا بتوراة موسى مثلما عدّه الرامبام، مثلا خلود التوراة وفرادة نبوة موسى.

ب- لم يعد أصلا شاملا من اجل التمييز بين الدين الإلهي الحق وبين الدين المزيف الزاعم انه الهي.

ج- لم يعد (أصل) التوراة من السماء.

د- عد الاختيار والغاية، وهما أيضا اصلين للدين الأخلاقي، لأنه لا يمكننا تصوره من دون ان تفترض في أساسه الاختيار الحر للإنسان وهدفه أي الفلاح الإنساني.

عندما نأتي لتحليل أقواله، تصيبنا الدهشة من سطحيتها، بل إن آلبو لم يعد أصلا خاصا في أصوله وفروعه. (لأنه يعد فقط أصول الدين الإلهي عموما).

للقول الثاني يوجد أساس وليس عليه أن يدعيه لأنه وضع صدق بعثة الرسول كفرع تحت أصل التوراة من السماء، وهي التي تفرّق بين الدين الإلهي الحق والدين المزيف. لا أساس للقول الثالث لان رابي حسداي يقبل التوراة كعطية قديمة وكجوهر كل الأركان النابعة من مفهومه. في مكان آخر يقول رابي حسداي انه يمكن أيضا عدّ التوراة من السماء كركن، ويمكن أنه تردد في الأمر. وبالتالي لا أساس للقول الأول لأنه لم تكن هناك حاجة إلى أصل خاص في حين ان كل الأركان ينطوي عليها مفهوم توراة موسى التي هي التوراة الخاصة.

كذلك القول الرابع لا أساس له لأن قصد رابي حسداي في عدّه الاختيار والغاية كان مختلفا تماما عن قصد آلبو وهو، كما أظهرنا، جاء لإثبات أن الأعمال - حتى لو كانت جبرية - تقود إلى السعادة الأبدية والروحية. كل نقد آلبو ليس سوى من جهة اللسان: هدفه مختلف وأسلوبه مختلف.

## إسقاط الإيمان بالماشِيَّح

الإيمان بمجيء الماشِيَّح وبإحياء الموتى أسقطهما من تعداد الإيمانيات الأساسية ليس بسبب ان "حقيقة التوراة ستتجلى من دونهما"، بل بسبب ان المسيحية تؤسس كل واقعها عليهما: "فهما (أي هذان الإيمانان) أصلين خاصين لدين الآخرين الذي لا يمكن تصوره من دونهما"، ولتأسيس اليهودية، التي وجودها هو تجربة روحية لجماعة، لا حاجة إلى هذين الإيمانين.

لهذه الأسباب ابتعد عن حاخامه في عدّ هذه الإيمانيات وجعلها في المرتبة الثالثة. ومن اجل فهم الفارق بين الدرجات علينا ان نعرف ما هي ميزة أصل إيماني.

هذه الميزة هي أن الكافر بهذا الإيمان هو كافر بدين يسرائيل وليس له نصيب في العالم الآتي، وهذا متفق عليه بين كل واضعي الأصول: الرامبان[19] ورابي حسداي ورابي شمعون دوران وآلبو. لكن هناك فوارق فيما بينهم. الرامبام يسمي كافراً كل من ينكر واحدا من الأصول الـ١٣ وينفي عنه النصيب في العالم الآتي. وكذلك يفعل دوران غير انه يترك مكانا لمن يزيغ عن المفهوم التقليدي في فهم الأصل. رابي حسداي يفرق بين الأركان والإيمانيات لكنه يقول ان الكافر بها يعتبر ملحدا. آلبو امتاز عن الجميع. فهو يعتبر هذه الإيمانيات وإيمان - لا شبيه له لدى القدماء، وهو «الإيمان ان الكمال النفسي متحقق أيضا في فريضة واحدة من فرائض موسى» - إذ لو لم يكن كذلك تكون توراة موسى تبعد الإنسان عن تحقيق الكمال الإنساني الذي اسماه ساداتنا رحمهم الله بحياة العالم الآتي. وهذه يعتبرها آلبو شعبا أو «إيمانيات مسلّمة في الأمة وتقود أيضا إلى إقامة التوراة وفروعها لأنها تتشعب من الأصول أو من الفروع، لكنها ليست بنفس مرتبتي النوعين السابقين. صحيح ان الكافر بها يعد ملحدا، لكنه ليس كافرا بالتوراة ولا يعاقب بحرمانه من النصيب في العالم الآتي. هنا لا يستخدم آلبو مصطلح ملحد بمفهومه المعتاد بل بالمعنى المجازي. وقد سبق ولفت المفسر رابي جدلياهو ليفيشيتس ان آلبو كان دقيق اللسان ولم يقل و «الكافر بها ملحد» بل «يُدعى ملحدا»، وقصده أنه يسمى ملحدا ولو لم يكن ملحدا بالفعل.

في ما يتصل بالشعبة الأخيرة - بان الكمال الإنساني، أي السعادة الأبدية، يكتسب حتى بإقامة فريضة واحدة، إنما هو لازم لقصده ولأسلوبه - فبعد ان اظهر ان توراة موسى هي الدين الإلهي الحقيقي والأبدي وان هدف دين الهي كهذا هو الإيصال إلى السعادة الأبدية، سأل عما إذا كان بالإمكان ان يكون هناك أكثر من دين الهي واحد؟ من المعلوم ان غير اليهودي الذي يقيم الفرائض السبعة لأبناء نوح[20]، يعتبر مهتدٍ جديد وان أتقياء أمم العالم لديهم نصيب في العالم الآتي. إذن، هناك دين الهي آخر، تعترف اليهودية به. آلبو يوافق: من الممكن ان يكون هناك أمر كهذا لان الفارق هو من جهة المتلقي. فالناس في طباعهم ومزاجهم مختلفين: وأحيانا تكون التوراة الكاملة فوق طاقة الكثيرين، هؤلاء هم مثل ابناي نوح. فلماذا إذا جاء تكثير الفرائض في توراة موسى فيما يمكن تحقيق السعادة الأبدية بأقل من ذلك؟

ويجيب على هذا السؤال: «صحيح ، كل فريضة كافية لتحقيق حياة العالم الآتي، والكثرة هي لمزيد الكمال. ومن هنا جاء التشعب لإظهار خاصية توراة موسى وكذلك علو المرتبة الذي يوصل إليها أداء كل الفرائض.

فرضية انه يمكن ان يكون هناك فارق في الدين الإلهي من جهة المتلقي، آوصلته إلى تناقض، لكنه تخلص منه من خلال أحد الفروع التي وضعها في منهاجه: الدين الإلهي لا يتغير؛ لأن إحدى خصائصه أنه لكل الأزمنة، ولذلك قال عدة مرات ان اليهودية خالدة وخلودها ناتج عن حقانيتها. بعد أن وضع الفارق في المتلقي بدأ ببحث ما إذا كان يمكن للدين الإلهي أن يتغيّر عندما يأتي التغيير من جانب المتلقين.

## بين الرامبام ورابي يوسف آلبو

من أجل أن نقف على الاختلاف نحتاج إلى الالتفات إلى صيغة الرامبام وفهمها من قبل آلبو. هناك صيغتان لأصول الرامبام: الواردة في شرحه لفصل «حَلَك» (النصيب) وتلك الثابتة في الصلوات والمسماة «أنا أؤمن»؛ لقد سبق وأوضحت ان نسقها ليس صحيحا ولا يمكن الاعتماد عليه. نحن لا نعلم من هو مؤلفها ولا زمن تأليفها. ومؤلفها، الذي لم يكن فيلسوفا ولم يغص في مغزى أصول الرامبام مثلما هي واردة في تفسير فصل «حَلَك» ما بين مصدرها العربي وبين الترجمة العبرية، وصاغها بحسب أسلوبه. فالأصل الأول – على سبيل المثال، وهو: «أنا أؤمن إيمانا كاملا أن الخالق تبارك اسمه هو خالق ورب لكل المخلوقين وهو وحده فعل ويفعل وسيفعل كل الأفعال»، غير مفهوم لا سيما في شقه الثاني. فما معنى كلمتي «كل الأفعال»؟ إذا كان القصد الأشياء المخلوقة فقد سبق أن قيل في الشق الأول «خالق ورب كل المخلوقين»، وهذا تكرار لا لزوم له. وإذا كان القصد هو أفعال بني البشر فان هذا الأساس يسلب الاختيار. أيضا كلمتي «خالق ورب» غير صحيحتين لان الرامبام لم يقصد عدّ خلق شيء من عدم كأصل مثلما أظهر دوران وآلبو. والرامبام لم يعد العناية كأصل خاص، لأنه ضمّنه في معرفة الله مثلما قال آلبو.

إذا ما عاينّا شرحه لفصل «حَلَك» ما بين المصدر العربي وبين الترجمة العبرية نجد ان هذا الأصل أو الأساس يؤكد فقط على وجود الله وليس أكثر وهذه أقواله هناك: «الأصل الأول الإيمان بوجود الخالق علة وجود كل الموجودات، به ومنه قام وجودها»، كذلك الصيغة في الصلوات لا تصح أيضا في بقية الأصول، سيما الأصل الرابع حيث يبرز الفارق بين الرامبام وآلبو في المقصد والأسلوب.

آلبو عدّ الفروع التالي تحت الأصل وجود الله:

أ - الوحدانية.

ب - نفي الجسمانية.

ج - ليس له حد زماني (أزلي).

د - منزه عن النواقص.

الفرع الأخير هو إضافة، لكن الأصل نفسه وفروعه الثلاثة الأولى هي نفس التي لدى الرامبام. الفرع الثالث غير صوته وبرر التغيير بقوله: «وقد عدّينا الفرع بأنه ليس له حد زماني وليس القدم كما فعل الرامبام رحمه الله لكي يكون القدم والأبدية مشمولين بهذا الفرع.

وحسب قوله «فإن من عد القدم كفرع بحد ذاته فعليه ان يعد الأبدية أيضا كفرع بحد ذاته». كذلك في صيغة «أنا أؤمن» فهذا الأصل أو الأساس يقول «أنا أؤمن أيمانا كاملا ان الخالق تبارك اسمه هو الأول وهو الآخر». وفي هذا لم يكن لآلبو أي دعوى حيث انه هو نفسه يفسر كلمات «هو الأول وهو الآخر» المأخوذة من (سفر) اشعيا ٥/٤٤، بان الله واجب الوجود. وهذا المفهوم يتضمن القدم والأبدية أو مثلما هو يقول: «ليس له حد زمني». آلبو إذن رأى الصيغة العينية، لكنه هو أيضا لم يغص في عمقها. ويُسمّى الأصل: «الأصل الرابع هو القدم وهو ان أؤمن ان هذا الواحد، الذي هو قديم قطعا، وكل موجود سواه هو قديم في نسبته إليه (شرح «حَلَك»). مقصد هذا الأصل اخطأ فيه آلبو وكذلك حاخامون حديثون مثل شغتر ونايمرك. فهم يقولون ان المقصود في هذا الأصل هو التشديد على أبدية الله. وفي مكان آخر يقترب نايمرك من المفهوم الحقيقي - بحسب رأيي - عندما يقول ان المقصود بهذا الأصل هو خلق شيء من العدم. وقلت «يقترب» لان المقصود هو التأكيد على الخالقية، لكن ليس من العدم لان الرامبام لم يعد الحدوث كأصل. صحيح ان دوران فهم الأصل صحيحا، أي مفهوم الخلق كسبب سابق للموجودات وقال ان «القدم هذا الصادر عن لسانه يؤمن به أيضا الكافرون بحدوث العالم حيث أنهم يقولون أنه على الرغم من ان العالم هو قديم فان الله تعالى تقدّمه تقدم سبب مع انه ليس له زمن متقدم عليه وهو أبدعه وكل موجود سواه ليس قديما قطعا. آلبو من جانبه اخطأ أيضا في فهم هذا الأصل واعتقد انه يؤكد قدم الله بالفعل. ولذلك غيّر صيغته من اجل ان يتضمن الأبدية. غير ان أبدية الله مستخلصة من الأصل الأول لدى الرامبام حسب شرحه: «وإذا ما فكرنا بانعدام كل الموجودات فان الله المتعالي لا يزول»، آلبو نفسه يشرح الفرع «ليس له حد زماني»، بان الله هو واجب الوجود، بيد ان هذا المفهوم مشمول بحسب قوله هو نفسه في اصل

وجود الله ولم يكن ينبغي وضع عدم حده بزمان كفرع خاص، ولعله وضعه من اجل التوضيح، أي، أن نكون أبدية الله مفهومة لكل واحد، واستخدمها لأهداف أخرى، لأنه ادخل في هذا الفرع أيضا الغاية لأن الله هو قوة لا نهاية لها.

إضافة الفرع، بأن الله منزه عن النواقص، جاء بهدف شمل كل صفات الكمال التي يمكن التفكير بها.

تقريبا هذه الأقوال ضمّنها الرامبام أيضا في الأصل الثالث - نفي الجسمانية - لكنه لم يرح بال آلبو، لأنه مال في الصفات إلى كرشكش القائل بأنها ليست مفهومة بشكل سلبي مطلق مثل رأي الرامبام، لذا حدد فرع تنزهه عن النواقص، الذي يشمل كل أنواع الكمال والقدرة، التي هي، كما ذكرنا، ركن في نظرية كرشكش، وهذه الصورة تسمح له بإخراج إيمانيات متشعبة، مثل الحدوث، على الرغم من انه ليس أصلا ولا فرعا، بل هو إيمان مُعتبَر بحسب كل رؤيا آلبو. وهو يشدد عليه خصيصا ويقول انه يتشعب من الفرع المشمول في اصل وجود الله «إذ لو لم يكن قادرا على خلق شيء من العدم بل شيء من شيء فسوف يكون هذا نقص بحقه».

## فرع صدق بعثة الرسول

في ما خص الفروع المنطوية في الأصلين الأخيرين، فإن آلبو ينسب قيمة كبيرة لفرع صدق بعثة الرسول، وفي مكان ثان يستخدم اصلي الرامبام: فرادة نبوة موسى وأبدية التوراة. يرى آلبو في النبوة والعناية الإلهية كفرعين منطويين في اصلي التوراة من السماء والثواب والعقاب. وعندما حددهما كأصلين، والنبوة العناية الإلهية كفرعين، حاد في النظم المنطقي لها. فالنبوة سابقة للتوراة من السماء، وعلينا أولا ان نقر بان الله أقام صلة مع أُناس قبل أن نفترض انه أعطاهم توراة، كما علينا ان نقر ان الله مهتم بحال البشر قبل ان نفترض انه يثيبهم ويعاقبهم على فعالهم. كان من المناسب إذاً قلب النظم ووضع النبوة والعناية الإلهية كأصلين متقدمين لأنهما سابقين. آلبو يؤسس نظمه كما يلي: يمكن تفسير النبوة كواسطة لتعريف مستقبلي أو تنظيم أمور خاصة، في حين ان التوراة جاءت للتمكين من الفلاح والسعادة لأمة كاملة، ومن خلال الأمة لكل لنوع الإنساني. وكذا الأمر في العناية: الثواب والعقاب يأتيان لكل فرد حسب أعماله، ولذلك وضع التوراة من السماء والثواب والعقاب كأصلين، ينطويان على النبوة والعناية، اللتين هما متقدمتان عليهما في حقيقة الأمر، لأنه لولا ذلك لم تكن لتتدرج الأهداف المرجوة في التوراة من السماء وفي الثواب والعقاب بحسب مرادهما الحقيقي. وكون الرامبام لم يضع العناية كأصل ضمّن آلبو أيضا العناية في العلم: "إذا ما عدّينا العلم والعناية أصلا واحدا كما فعل الرامبام، يكون حينها تعداد أصول وفروع لا أكثر.

هنا وهناك جهد آلبو على إدخال بعض الأقوال الجدلية ضد المسيحية، تلميحا وليس

تصريحا. من يؤمن بالأصول الثلاثة، يبقى حسب رأيه غير مؤمن بدينٍ الهي، وعليه ان يؤمن أيضا بالفروع. على سبيل المثال الفرع الصادر عن الأصل الأول: "مَن يؤمن ان الرب المتبارك هو جسد أو قوة في جسد فيكون وكأنه كفر بأصل وجود الله». إذن، الدين الذي ينكر هذا الأصل ليس دينا إلهيا.

برأيي، أقواله في الفصلين ١٩ و ٢١ من الجزء الأول، موجهة ضد المسيحية حيث يجهد لإثبات انه فقط إيمان حقيقي يؤدي إلى الفلاح الأبدي، ويصف هذا الإيمان بقوله: «الإيمان بشيء هو تصور الأمر في النفس تصورا قويا إلى حد أن لا تفكر النفس بمناقضته بأي وجه، حتى لو لم يكن يعلم سبيل إثباته، مثلما أن النفس لا تناقض المعقولات الأولية». هذا الإيمان يقود إلى الفلاح الأبدي والى اتحاد نفسه بأمر روحاني: «لأنه أبدا لن نجد واحدا من الفلاسفة ولا أي باحث يبلغ ما يفوق النبوة وهو اتحاد الروح الإلهية بالعقل الإنساني». ويشدد على انه فقط الإيمان بالحق يؤدي إلى الفلاح وليس الإيمان بأمر ممتنع ويوضح بأن هناك نوعين من الممتنع: الأمور التي لا يمكن للعقل تصور وجودها مثل جزء أكبر من «الكل»، وأمور يستطيع العقل تصور وجودها لكنه ممتنعة بسبب قوانين الطبيعة مثل العلامات والمعاجز، فإذا ما حصلت تجربة لتأكيد صحة هذه العلامات والمعاجز فان الإيمان بها يكون حقا.

الخلاصة هي انه لا يمكن الإيمان بأصول المسيحية المشهورة مثل حلول الله في جسد وما شابه لأنه لا يمكن للعقل - الذي يوجب وجود الله - تصور أمر كهذا. وبالتالي يستفاد أن الإيمان بمسيحهم لن يقود إلى الفلاح الأبدي والنجاح من الخطيئة.

وهنا وصلنا إلى ختام شرح نظرية الأصول لدى آلبو، الذي جهد لإخراج أبناء جيله من الحيرة. وفيها أيضا مساهمة لأجيال لأن اليهودية تقوّت بها و في حربها مع مبغضيها ومهاجميها.

من ناحية لاهوتية، أظهر آلبو أن اليهودية هي الدين الإلهي الحق وغيرها لم يأخذ ولن يأخذ مكانها.

الهوامش

(١) - في القاموس مثل يُضرب للدلالة على أن العالَم لا يسير وفق مبدأ الثواب والعقاب، والمراد منه أن الكافر ينعَم فيما المؤمن يتعذب.

(٢) - الأغيار، الشعوب والأقوام من غير اليهود.

(٣) - المِشْنة هي مجموعة الأحكام والشرائع الدينية اليهودية الشفوية المتناقلة أباً عن جد وهي مقسّمة إلى ستة أجزاء، ويصطلح عليها باسم التوراة الشفاهية.

(٤) - هيئة المحكمة العليا في أواخر عهد الهيكل الثاني، أي في حوالي القرن الميلادي الأول وما بعده، وهي أعلى هيئة شرعية يهودية وكانت تتألف من ٧١ من كبار علماء الدين اليهود. ومِشْنَة السنهدرين هي الفصل المتعلق بأحكام هذه الهيئة.

(٥) - المقصود بالفرائض حسب الشريعة اليهودية هي إقامة الواجبات وترك المحرمات وليس فقط إقامة الواجبات.

(٦) - المقصود بـ «يسرائيل» عموم الشعب اليهودي، وليس إسرائيل كدولة، ولذلك ميّزناها بلفظتها الأصلية.

(٧) - مقدمة كتاب نور الإله.

(٨) - بحسب التقويم العبري، وشهر زيف هو شهر أيار العبري، والسنة هي السنة العبرية منذ بدء الخليقة.

(٩) - المقصود بالإسم الله، وعلماء الدين اليهود وأتباعهم يستخدمون هذا التعبير تنزيها عن ذكر اسم الجلالة صراحةً.

(١٠) - المقصود الاتصاف بمحاسن الأخلاق.

(١١) - المُحرَزْ أو المَكْسَب وهو كل ما يحرزه المرء أو يكسبه من علم أو فن أو براعة.

(١٢) - فصل «حَلَك» باللفظة العبرية، وقد وردت هذه اللفظة كثيراً في العهد القديم وتُرجمت إلى كلمة «نصيب» أو «حظ»، ووردت أحياناً بمعنى النصيب من الميراث وقسمة الأرض بين أسباط بني إسرائيل، وأحد معانيها في القاموس هو القضاء والقدر. والفصل وهو الباب الحادي عشر والأخير في التلمود البابلي، والعاشر في المشنه وفي التلمود، وهو يتناول مسألة العقوبات غير المرتبطة بالسنهدرين: نكران النصيب في العالم الآتي، المضمون لكل واحد من يسرائيل. وهذا الفصل يستند إلى الآية السادسة من الإصحاح التاسع من سفر الجامعة وهي: «حُبُّهُم وبُغضُهُم وحسَدُهُم زالَ جميعاً، ولا نَصيبَ لهُم بَعدُ في شيءٍ ممَّا يَجري تَحتَ الشّمس».

(١٣) - حسيدي: لتقريب المعنى هو كالمتصوف، والحسيديم فرق وطرائق وكل فرقة لها شيخ طريقة.

(١٤) - عيد الفصح وعيد البواكير وعيد السوكوت (نزول التوراة).

(١٥) - بحسب القاموس «الحضرة الإلهية أو الروح القدس»، وفي موسوعة اليهودية هي التعبير الأنثوي عن الإله.

(١٦) - الحكايات الدينية المستندة إلى أبطال التوراة، بما فيها أمثال ومواعظ وخطب التلمود.

(١٧) – التفاسير.

(١٨) – المقصود التوراة الشفاهية المتوارثة جيلا عن جيل.

(١٩) – رابي موشي بن نحمان.

(٢٠) – في القاموس فرائض أبناء نوح السّبع وهي أساس الشّريعة الإنسانيّة قاطبة: الإمتناع عن عبادة الأصنام؛ الإمتناع عن غشيان المحارم؛ الإمتناع عن القتل عدم قطع أوصال الحيوان وهو على قيد الحياة؛ عدم التجديف على الله تعالى؛ عدم السرقة؛ تسوية الخلافات بين النّاس.

# دراسات وأبحاث

❖ الفلسفة العربية الإسلامية من منظور جديد.

❖ الفلسفة والدين قراءة نقدية لكتاب المقاربات المنهجية

# الفلسفة العربية الإسلامية من منظور جديد

د. محمد عبد الرحمن مرحبا*

الفلسفة علم عقلي يستند في أسسه إلى نظام العقل الإنساني: ولكنه مع ذلك تقولب ونسب إلى من اشتغل عليه. فقيل: فلسفة يونانية وأخرى عربية. وتحيز في الزمن كذلك. فقيل فلسفة قديمة وسيطة وحديثة ومعاصرة. ونسب إلى الدين فقيل فلسفة إسلامية وأخرى مسيحية وهكذا.

وقد عرف تاريخ الفلسفة جدلاً حول مفهوم الفلسفة الإسلامية العربية. فتساءل الباحثون حول وجود فلسفة عربية؟ أم أن الموجود هو الفلسفة اليونانية مكتوبة بلغة عربية. يحاول الدكتور عبد الرحمن مرحبا في آخر ما كتبه قبل وفاته الدفاع عن مفهوم الفلسفة العربية الإسلامية. وإثبات أصالتها وإبراز ما أبدعه العرب والمسلمون فيها ما يسمح بنسبة هذه الفلسفة إليهم. ويبرر انسداد الأفق في إبداعهم الفلسفي في مجال الميتافيزيقا. ليخلص إلى أن تبدل الظروف الاجتماعية هي التي سوف تفتح أفق العقل الفلسفي العربي إلى مجالات أرحب. كل ذلك ضمن إطار ما يسميه بقوانين الفكرانية.

اشتغل الكاتب بتدريس الفلسفة الإسلامية في الجامعة اللبنانية لمدة طويلة. وقد كتبت هذه المقالة قبل وفاته بوقت قصير ويبدو أنها من أواخر ما كتب.

## مدخل:

الفلسفة العربية الإسلامية هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت بأنواع مختلفة من الارتباط. فإن الإسلام لم يعبِّر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط، بل لقد وجد في علوم الفكر والعقل أيضاً متسعاً فسيحاً للتعبير عن هذه الذات.

ولقد كانت هذه الفلسفة دائماً محل نزاع ومناقشة بين الباحثين، فقد اختلفوا في اسمها وفي إمكان وجودها وفي الأشخاص الذين شيّدوها وأقاموا بناءها، وفي مدى ما فيها من أصالة وابتكار. لكن الاختلاف لم يقتصر على الفلسفة العربية الإسلامية وحدها، بل لقد شمل جميع الحركات العقلية في القرون الوسطى كلها، إسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية، أو وثنية. فليس هناك اتفاق حول قيمة الفلسفة المسيحية أو الفلسفة اليهودية ومدى أصالتهما وقربهما أو بعدهما عن الفلسفة اليونانية والإسلامية. ولا يزال النقاش محتدماً حول أصالة القديس توما الإكويني مثلاً ومدى استقلاله عن ابن رشد خاصة وفلاسفة الإسلام عامة. وهذا ينطبق أيضاً على موسى بن ميمون أعظم فلاسفة اليهود في العصور الوسطى كلها.

والذي يهمنا هنا أمر الفلسفة العربية الإسلامية: هل توجد فلسفة عربية إسلامية أم لا؟ وما طبيعة هذه الفلسفة إن وُجدت، وما هي خصائصها؟ وإلى أي حد استطاعت أن تتحرر من أسار الفلسفة اليونانية؟

إن التصدي لهذه المسألة مهمة عسيرة، ولكنها لا تخلو من المتعة، على أن تُعالج موضوعياً بعيداً عن التعصب والهوى ومشاعر الحق والضغينة. وعلى هذا الأساس سندرس الفلسفة العربية الإسلامية، فنبيّن أصالتها فيما لها فيه من أصالة، ولا نتحيّف عليها في بعض ما تعتز به، كما لن نتوقف عن نقدها حيث يجب النقد.

ونأمل أن تكون هذه الدراسة نواة أولية لدراسة هذه الفلسفة على أساس وضعي لا معياري، فندرسها كما هي بالفعل لا كما يجب أن تكون، ونرافق أصحابها ونعيش معهم ونفهم ظروفهم ومدى الإمكانيات المتاحة لهم للخلق والابتكار. وحسبهم فضلاً أن بثوا الحياة في عصور الفكر اليوناني، وأقاموا فجوة كبيرة بين العصور الوسطى العربية الإسلامية التي كانت عصور إشعاع ونور، والعصور الوسطى اللاتينية التي يسميها أصحابها أنفسهم عصور الظلام.

## صورة العرب في تاريخ الفلسفة

هذا ومنشأ سوء الظن بالفلسفة العربية الإسلامية أن دارسيها الأوائل مثل رينان

ومدرسته لم يضعوا آراءهم بعد دراسة كاملة، ولم يستمدوها من التفكير العربي الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره، وإنما كانوا يعبّرون عن معظم ما كان متداولاً في المخطوطات اللاتينية؛ حيث لم تكن الدراسات الإسلامية الصحيحة قد بدأت بعد: «**ذلك أن بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرض للحياة العقلية عند المسلمين من غير أن يكون لهم إلمام بلغتهم أو أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية. وانتهى إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة**»[1]، على حد قول د. إبراهيم مدكور رحمه الله. ومع ذلك فقد قُدر لهذه الآراء أن تنتشر كما تنتشر النار في الهشيم، فتلقفتها الدوائر العلمية وغير العلمية، واختلفت الأغراض والمآرب. فالأجواء كانت مشحونة بالتعصب على العرب وكراهيتهم.

وهناك سبب آخر جعل هذا الفريق من الباحثين ينكر وجود الفلسفة الإسلامية. ذلك أن الأسس الفلسفية والآراء التي جاءت بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليونانيين والمنهج اليوناني في معالجة المباحث الفلسفية. فالعرب لم يكن لهم عهد بالفلسفة قبل ظهور الترجمات. فلما نُقلت علوم اليونان والهند وفارس وفلسفاتها إلى العربية واطلع عليها المثقفون المسلمون تأثروا بها وأنضجوا أفكارهم بمعانيها، فبقي إنتاجهم يشف عن مصادره. فالفلاسفة العرب قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه وأكملوه بأفلاطون وأفلوطين، حتى أن الفلسفة العربية الإسلامية، لا يمكن فهمها، بل لا يمكن تصورها بغير الفلسفة اليونانية. لكن ذلك لا يمنع من وجود عناصر جديدة وأصيلة أضافها الفلاسفة العرب من عند أنفسهم كما سنرى بعد قليل.

ومن أسباب إنكار الفلسفة العربية الإسلامية أيضاً أن أكثر الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا عرباً أقحاحاً، بل كانوا خليطاً من شعوب متعددة وأديان مختلفة جمعهم الإسلام تحت مظلة واحدة.

والحق أن الحملة على العرب قديمة كما هو معلوم منذ دخولهم إلى بلاد الأندلس وتهديدهم لروما عاصمة الكاثوليكية في أوروبا. لكن هذه الحملة قد خفّت حدتها لحسن الحظ، وذلك لتقدم الدراسات العربية والإسلامية والرجوع إلى المظان الأولى للفكر الإسلامي ودراسته في أصوله ومصادره. كما أن روح التعصب على العروبة والإسلام قد ضعفت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين، وبدأت تتغلب عليهم روح التجرد والموضوعية. فالحق لا يعدم نصيراً، حتى ولو بين الأعداء والخصوم. فلا يمكن للعلم إلا أن يصقل بعض النفوس ويطهرها من أدناسها ويرتفع بها عن الأحقاد والضغائن، أو على الأقل هذا ما نرجو.

إن هذه النظرية التي لا ترى الفكر العربي الإسلامي إلا صورة للتأثيرات الأجنبية لم تعد طريقة عصرية، بل لقد تخلى عنها أصحابها منذ زمن طويل؛ لأنها لا تقول لنا:

١- لمَ انتقلت هذه التأثيرات إلى العرب في وقت بعينه؟

٢- لمَ كان لها أبلغ الأثر في المسلمين رغم أن كثيراً منها يعارض الإسلام، ورغم ما وُضع أمامها من عراقيل.

إن كل شيء يتضح لنا من هذه الناحية إذا تذكرنا التغيرات التي طرأت على شبه الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع، أي عندما قام محمد ﷺ بحركته العظيمة. هنالك نرى كيف أن نظم الحياة العربية قد تبدّلت رأساً على عقب: طوفان من الأفكار والمبادئ والقيم والمثل والأيديولوجيات غمرت الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها. الأرض هي الأرض، والمناخ هو المناخ، ولكن القوم غير القوم. مجتمع جديد قد انتصب وخرج إلى حيِّز الوجود. فاستتبع ذلك ظهور حاجات جديدة وآمال جديدة، ومسؤوليات ومهمات جديدة، وأهداف جديدة وأعباء جديدة، وقيم ومثل جديدة، وهذا ما جعله يتطلع إلى آفاق جديدة. لقد كان العرب يعيشون في عصر تحوّل كبير. فإذا كان ١+١ = ٢ في العصور العادية، وربما أقل من ذلك في عصور الانحطاط، فإن هذين الرقمين قد ساويا الملايين في عصور الثورات. أضف الفكرة إلى الفكرة، وانظر ماذا تكون النتيجة: فقد تجهض الفكرة بالفكرة، وقد تلتقح الفكرة بالفكرة، فيتولد عنها ألف فكرة[٢]. لقد بدأ عصر العقل بالنسبة إلى هؤلاء القوم، بقدر ما بدأ عصر الروح والإيمان. وكان من السابق لأوانه آنذاك أن ينفصل العقل عن الإيمان. فلا تعارض بين العقل والإيمان في منطق القرآن.

## الفكرانية وقوانين الفكر الاجتماعي:

وهكذا طرحت - ولأول مرة في جزيرة العرب - مشكلة العلاقة بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والشريعة، منذ العصور الأولى للإسلام. وسيحتدم الصراع بين الفريقين، وسيتمخّض عن هذا الصراع مدارس ومذاهب وفلسفات كثيرة. وعلى أطراف هذا النزاع ستنشأ علوم وآداب وأنظار وفلسفات ومواقف ومنازع لا تقع تحت حصر. وسرت عدوى العقل في كل مكان، وتعصّب الكثيرون لحكم العقل، وناهض الكثيرون أيضاً حكم العقل وحملوا على العقل. ومن هنا ستنشأ علوم الدين وعلوم الدنيا، ومن هنا أيضاً سينشب النزاع بين الدين والدنيا، ولكل منهما طرائقه ومناهجه، وله آلياته ووسائله. ولذلك كله قوانين وسنن أزعم أن السيكوسوسيوديناميكا Psychosociodynamique - وهي تسمية عدلت عنها إلى تسمية عربية أفضل منها وهي الفكرانية - أقول ولذلك كله قوانين وسنن أزعم أن الفكرانية قد أحاطت بالكثير منها. وأرجو ألا يكون في ذلك ادعاء كبير.

وعلى كل حال، لقد أصبح بين أيدي العرب الآن طاقة كبيرة. وهذه الطاقة هي - كأي طاقة- قابلة للتحويل وصودف أن المشكلة التي كانوا يواجهونها هي

المشكلة الدينية. فتعبأت هذه الطاقة وتجنّدت كلها أو جلها لحلها. كما أن الطاقة التي تعبأت في عصر التحول اليوناني الكبير مشكلة من نوع آخر، هي المشكلة التي أثارها طاليس، أي المشكلة الميتافيزيقية، فتجنّدت هذه الطاقة لحلها. وبقدر ما طُبعت المشكلة الأولى التي صادفها عصر الطاقة اليوناني بالطابع الميتافيزيقي، لأن الطاقة تبحث دائماً عن منافذ لها فوجدتها في الميتافيزيقا، كذلك طبعت المشكلة الدينية العقل العربي بالطابع الديني. ومن نبع الميتافيزيقا فجّر اليونان الدين فيما فجروا، فتفلسفوا في الله والنفس والحياة بعد الموت، ومن نبع الدين فجّر العرب الميتافيزيقا فيما فجّروا، «فديّنوا» الفلسفة - إذا صح التعبير - ودجنوها وأخضعوها للدين. وبتعبير أدق وفّقوا بينها وبين الدين. فليست الميتافيزيقا من مستلزمات العقل اليوناني، كما ليس الدين من مستلزمات العقل العربي، وإنما الأمر في الحالين طاقة هائلة تتلمس الطريق لإيجاد مسارب لها، فعثرت عليها في تأمّلات طاليس وحلفائه من بعده، حيث تعمّقت وتشعّبت واستطالت، وفي دين محمد وأخلافه من بعده، حيث نضجت وتوسّعت وتفرّعت. هذا ما تقضي به قوانين الفكرانية، أو ما كنت أسميه قوانين السيكوسوسيوديناميكا.

وعلى الرغم من ذلك فالفكر العربي الإسلامي بعامة، والفلسفي بخاصة حقيقة ثابتة أنتجتها التحولات العميقة التي طرأت على الجزيرة العربية مع الإسلام. وإذا كان هناك من يشكّك في القيمة الموضوعية لثمرات هذا الفكر، فما علينا لتبديد هذا الشك إلا مقارنة ما كتبه النقلة السريان في أول عهد الترجمة بما كتبه العرب. لقد كان السريان أسبق من العرب إلى تلقف آثار اليونان، ومع هذا فقد عجزوا عن أن ينجبوا - قبل اختلاطهم بالعرب - مفكّراً واحداً من معدن الكندي أو الفارابي أو ابن رشد أو ابن خلدون... كما يجب أن نقارنهم أيضاً بالروم (البيزنطيين) الذين ورثوا حكمة اليونان لكنهم دفنوها في الأقبية والسراديب والكهوف، حتى جاء العرب فانتشلوها وأخرجوها من جحورها، بالترغيب تارة، والترهيب تارة، في عملية إنقاذ حضارية نادرة في التاريخ. فالدولة البيزنطية لم تنجب طوال تاريخها جهابذة عظاماً في مستوى جهابذة العرب. وإذا كان نبغ من هؤلاء وأولئك من نبغ، فإنما كان ذلك يعود إلى لقائهم العرب، والاختلاط بهم، والإفادة من أجواء الحوار والتعايش والتسامح والتعاون التي سنحت لهم في عالمهم الجديد.

ليست العبرة بما استفاده العرب من القدماء، إنما العبرة بما لم يستفيدوه منهم، أعني روح التوثب وحب الاستطلاع وسعة الخيال والتوق إلى المعرفة والقدرة على الاستدلال والاستقراء والتحليل والتركيب، والتعميم والتعليل واستخراج العلاقات، وكلها مواهب لا تُغني عنها علوم الدنيا.

بهذه الصفات أرسى ابن الهيثم قواعد البصريات، واكتشف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى، وقام البيروني بقياس محيط الأرض، ووضع ابن سينا وابن تيمية

- فضلاً عن علماء الطبيعة - أسس المنهج العلمي، ونقل الرازي الكيمياء من الطور الأسطوري إلى الطور العلمي، ومهّد ابن الشاطر لآراء كوبرنيكوس الفلكية، وأسّس الخوارزمي علم الجبر، والزهراوي علم الجراحة، وابن البيطار علم النبات، والبتاني علم المثلثات، وابن خلدون علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.. إن السلسلة طويلة، وفي كل يوم نكتشف مخطوطات جديدة تضع أيدينا على حقائق تاريخية ومآثر لأجدادنا العرب جديدة، فلا موجب للإطالة.

وكانت روح النقد عندهم قوية، وقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الأولى لتاريخهم كما يقول روزنتال[3]، حتى أنه لم يسلم عالم أو فيلسوف إغريقي قديم من سهامهم، ويشيد روزنتال بقصة الخطيب البغدادي حين فضح الوثيقة التي ادعى يهود خيبر أنهم مُنحوا بمقتضاها امتيازات خاصة، فاكتشف البغدادي زيفها. ويضيف روزنتال أن الخطيب البغدادي لم يأت بجديد، بل فعل ما كان يفعله العلماء المسلمون في تحقيق النصوص ومقارنة التواريخ. ويؤكد روزنتال أيضاً أن العلماء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تُنسب إلى مؤلفين قدماء كأبقراط وجالينوس.

ومن هنا، لا يمكننا أن نعطي صورة حقيقية، ودقيقة للفكر الفلسفي في الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخُلّص وحدهم. فإذا كان هؤلاء يمثلون الفكر الإسلامي فإن الإصوليين والفقهاء وعلماء الكلام، بل وعلماء الطبيعة والهيئة الرياضية والطب لا يقلون عن الفلاسفة تمثيلاً للفكر الإسلامي. فهذا الفكر لم يكتف بتعبير واحد، بل لقد اتخذ لنفسه تعبيرات شتى تتفاوت قوة وأصالة. ومهما تعددت وجوه التعبير، ومهما اختلفت الموضوعات التي تطرق إليها وتشعّبت به الطرق والمسالك، فإنه في علم الكلام هو نفسه في علم أصول الفقه، هو نفسه في الفلسفة الميتافيزيقية الخالصة، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع. فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويُسقى بماء واحد. فإذا لمح الدارسون في هذه الوحدة عناصر افتراق وتباين فإنها تظل أفكار المسلمين ويظل الإسلام مبعث نشاطها ومركز الدائرة فيها.

الفلسفة العربية الإسلامية حقيقة موضوعية ثابتة مهما أنكرها المنكرون وتعصّب عليها المتعصّبون، كما أن أصحابها ممثّلون حقيقيون للفكر العربي الإسلامي، وإن زعم بعض الدارسين الإسلاميين غير ذلك، مما يريد حشره في أضيق حيِّز صوناً له من الدخيل، مع أن الدخيل ليس عيباً، بل هو دم جديد يبث الحياة في كل فكر أصيل قابل للحياة والتجدد كالفكر العربي الإسلامي. فالدكتور علي سامي النشّار مثلاً ينفي عن الفلاسفة الإسلاميين صحة تمثيلهم للفكر الإسلامي، إذ يذهب إلى «أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثّلون الفكر الإسلامي في شيء»[4]. وإلا أننا لا نذهب هذا المذهب في العلو والشطط، بل نرى أنهم لا يقلّون تمثيلاً له عن الفقهاء والأصوليين والمتكلمين،

مهما ابتعد عنهم من ابتعد عن روح الإسلام كبعض المعتزلة مثلاً. ماذا أقول؟ فحتى الملحدون والزنادقة لا تخلو مواقفهم من سمة التعبير عن الإسلام في جانبه السلبي على الأقل.

هذا ولمعرفة طبيعة الفلسفة العربية الإسلامية نذهب مذهب المستشرق هورتن Horten ، إذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في دائرة المعارف الإسلامية تحت عنوان Falsafa: «**ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص، فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية، غير أنه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً إليه من خلال صورة ذهنية واحدة. فهو لم يردّ جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هي إثنينية تتقابل فيها الهيولى القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسططاليسي فيه عناصر علمية نظرية ممحَّصة، لكن النزوع القوي فيه إلى الاعتماد علي ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويعطلها: أنّى جاءت الصور إذا كان الله عقلا صرفاً ليس له إرادة؟ وهو يحرّك العالم من حيث هو معشوق لا من حيث هو علة فاعلة. ثم هو يجهل الجزئيات؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي**»[5].

فهورتن إذن يأخذ على أرسطو أنه لم يستطع رد جملة العالم إلى علة واحدة ما دامت الهيولى القديمة موجودة مع الله. ففي الكون علتان إذن: الله والهيولى. وهكذا عجز أرسطو عن وضع نظرية واحدة شاملة تنصهر فيها جميع الجزئيات في العالم وتضيع معالمها في كلٍ أكبر منها، كما لا يستطع أرسطو أيضاً تفسير حقيقة صلة الله بالعالم وكيف يؤثر فيه إذا كان مجرّد علة غائية، ثم هو يجهل ما يجري في هذا العالم من أمور وحوادث جزئية. هذه هي جملة المآخذ التي يأخذها هورتن على أرسطو. ويمكن أن نضيف إليها أيضاً إضافات طفيفة أخرى تسير في الاتجاه نفسه وبها تكتمل في رأينا نظرية هورتن، فأرسطو قد ترك في مذهبه نقاطاً كثيرة معلّقة من غير أن يتصدّى لحلها، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة حيناً، متعارضة بعضها مع بعض حيناً آخر، من غير أن يكلف نفسه مؤونة توضيحها أو إزالة ما فيها من تناقض. وأخيراً إن مذهب أرسطو معارض للإسلام في كثير من جوانبه، كما أن في الإسلام قضايا كثيرة لا يقرّها أرسطو.

في هذه النقاط جميعاً ستتفجّر عبقرية فلاسفة الإسلام، وسنشهد معركة حامية الوطيس تنشب بين مختلف التيارات الفكرية العربية الإسلامية لاتخاذ موقف معين منها. وقد كان ذلك كفيلاً بسدّ جميع الثغرات في فلسفة أرسطو، وجلاء كل غامض فيها، والبت في كل ما تركه معلقاً بلا حل، وإحكام الصلة بين الله والعالم، وتحويل الله من علة غائية إلى علة فاعلة أيضاً، وجعله محيطاً بكل شيء علماً، وصهر الجزئيات جميعاً في نظرة واحدة شاملة تستغرق جميع الأشياء، وأخيراً تقريب أرسطو من الإسلام وتقريب الإسلام من أرسطو، والتوفيق بينهما بإدخال تغييرات - تتفاوت

في العمق والقوة والأصالة - في قضايا الفلسفة الأساسية والفرعية، من شأنها تقريب شقة الخلاف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينهما من جفاء، بل وبإضافة قضايا جديدة إلى الفلسفة قال بها الدين وجهلتها الفلسفة. وقد فعل الفلاسفة العرب ذلك كله، بل وأكثر من ذلك بأدوات الفلسفة وبروح فلسفي وتفكير فلسفي لا أثر فيه لنزوة أو هوى أو عاطفة جامحة، بحيث إنه لو بُعث أرسطو حياً لاستغاث من استخدام فلسفته من قِبل أخلص تلاميذه والمعجبين به من العرب، للوصول إلى نتائج لا يقرها هو ولا يؤمن بها، بل ويذهب في معارضتها إلى حد الشطط.

وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أن العرب قد اقتصروا على أرسطو وحده، بل معناه أنهم عملوا على أساسه وفي مخطط تفكيره، مع تصحيح ما فيه من نقص. فقد أخذوا من أرسطو منطقه ومنهجه وطبيعته ومعظم أقواله في ما بعد الطبيعة، ثم أكملوه بمثالية أفلاطون، كما أخذوا من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو وأفلاطون، ثم ضمّوا إلى ذلك عناصر شرقية غير يونانية أصلاً. ثم تناولت ذلك كلّه يد صناع استخ مته في حل مشاكلها وبناء وجهة نظرها، وتفسير بعض القضايا التي نبتت في جو الإسلام وفي زمن اختلفت فيه القيم والمثل والآمال والمسؤوليات عما كانت عليه في بلاد اليونان.

الفلسفات الكبيرة وليدة التحولات الكبيرة التي تطرح مشاكل كبيرة. فقد جاءت الفلسفة بعد تحولات كبيرة طرأت على بلاد اليونان[٦]، فطرحت مشكلات كبيرة كانت على رأسها المشكلة الميتافيزيقية. لم يكن للأغارقة سوابق في مجال البحث الميتافيزيقي، كما لم يكونوا مسبوقين في هذا المجال في المنطقة المحيطة بهم. فلم يجدوا بداً من أن يصنعوا مادتهم بأنفسهم. وقد فعلوا وأجادوا، وبلغوا الغاية في الجودة والإجادة. لقد كانت المسائل الميتافيزيقية تترى بين ظهرانيهم وكانوا يلاحقونها بالحلول تلو الحلول. ومضى الإغريق وجاء العرب في أعقابهم بعد تحولات كبيرة طرأت على شبه جزيرتهم. وأخذت المشاكل تترى على الساحة العربية وجاءت الحلول في أعقابها، وهي مسائل وحلول دينية تشريعية في معظمها لا تخلو أحياناً من بعض الأبعاد الميتافيزيقية. فأما ما كانوا مسبوقين فيه - وأكثره ذو طابع ميتافيزيقي فقد استعاروا مادته ممن سبقوهم، وسخّروا هذه المادة لحاجاتهم وأغراض مجتمعهم وعصرهم، وأما ما لم يكونوا مسبوقين فيه، أو لم يكن السبق فيه كافياً، فقد صنعوا مادته بأنفسهم بقدر عدم السبق.

وبعبارة أخرى، في كل دين قضايا ذات كثافة ميتافيزيقية بطبيعتها أو تحتمل التنمية الميتافيزيقية، كفكرة الله والنفس والنبوة والأصل والمصير.. وإلى جانب هذه القضايا نجد في الدين قضايا أخرى فقيرة في مضمونها الميتافيزيقي وخالية منه خلواً تاماً، كالفرائض الدينية والتكاليف الشرعية. فإذا طبقنا ذلك على الإسلام رأينا

العرب وهم يواجهون القضايا ذات الكثافة الميتافيزيقية في دينهم يزيدونها كثافة ويتوسعون فيها، ويدفعون بها إلى أقصى غاياتها، مستأنسين في ذلك بطبيعة الحال بما عند الإغريق من مادة ميتافيزيقية من شأنها أن تساعدهم على إغناء مادتهم هم. وقد تجلى ذلك في علم الكلام أولاً والفلسفة بعد ذلك. وأما القضايا الأخرى الضحلة ميتافيزيقياً كالوضوء والغُسل والنكاح والطلاق.. فقد نشأت على أطرافها علوم نظرية وعملية متعددة، وهي علوم إسلامية خالصة، وأكثر علوم الدين واللغة من هذا القبيل، كالفقه وأصول الفقه والحديث والصرف والنحو والبلاغة والبيان.. ومن هذه العلوم الدينية واللغوية جميعاً انطلق العرب إلى علوم أخرى، ولكنها هذه المرة علوم دنيوية صِرف وإن كانت تتفاوت في مضمونها الميتافيزيقي، وأعني بها العلوم الرياضية والطبيعية على اختلافها.

وهكذا فإذا لم يكن العرب قد صنعوا كل مادتهم في ميدان الميتافيزيقا، وهو ميدان شبه مسدود أمامهم لأنهم كانوا مسبوقين فيه، فقد اندفعوا في الميادين الأخرى المفتوحة التي لم يكونوا مسبوقين فيها، أو كانوا مسبوقين سبقاً جزئياً لا غناء فيه، وذلك ليصنعوا مادتهم كلها أو جلها. هنا تجلّت عبقريتهم حيث حرية الفكر أكبر. لقد كان هم العرب الأول سد الفجوة الفاغرة أمامهم. لقد وجدوا فراغاً فأحسوا بالحاجة إلى ملئه. وهكذا نبغ العرب نبوغاً كاملاً أو شبه كامل فيما لم يُسبقوا فيه، ونبوغاً نسبياً فيما دون ذلك.

بل لقد فعل العرب شيئاً من ذلك في ميدان الفلسفة اليونانية ذاتها، وبخاصة فلسفة أرسطو. فهذه الفلسفة ليست فلسفة كاملة كما مر معنا، بل هي فلسفة مليئة بالثغرات، أي فيها مجالات كثيرة مفتوحة لم يطرحها الإغريق. هنا ستتجلى عبقرية العرب أيضاً، فإذا كان أرسطو قد قصّر في رد جملة العالم إلى علة واحدة وفي تفسير حقيقة صلة الله بالعالم، وإذا كان الله في فلسفة المعلم الأول جاهلاً بما يجري في العالم من حوادث جزئية، وإذا كان في مذهبه نقاط غامضة ومتعارضة، وإذا كانت روح فلسفته مخالفة للقرآن في كثير من جوانبها، إذا كان ذلك كذلك، فقد قام فلاسفة العرب بجهود مضنية جبّارة لإعادة تكوين أرسطو جديد - إذا صح التعبير- أكثر قرباً إلى روح القرآن من أرسطو الوثني، وقد نجحوا في ذلك إلى حد لا يستهان به، باستثناء حالات معينة يظهر فيها الافتعال والتكلف. وحبذا لو أمكنني إجمال ذلك هنا لولا أنه سيضطرني إلى الدخول في تفاصيل لا تتسع لها المساحة المعطاة لي لتقديم هذه الدراسة؛ لذلك أحيل القارئ الذي يطلب المزيد على كتابي «من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية»[٧] والتركيز أولاً على الفصل الخاص بالفارابي وابن سينا وابن رشد بعد ذلك.

## القصور الفلسفي العجز أم انسداد الأفق؟

هذا ومن حق المرء أن يسأل: لماذا لم يتمكن العرب من صنع ميتافيزيقا خاصة بهم، بل اكتفوا برتق الفتوق وسد الشقوق؟ هل السبق مانع من الابتكار؟ أوليس في ذلك دليل قاطع على قصورهم وعجزهم عن مطاولة عمالقة اليونان؟

ليس في الأمر عجز وقصور أو موهبة واقتدار، وإنما الأمر شيء غير ذلك وأعقد من ذلك، فللعمل شروط أهمها العثور على صانع يعمل، وعلى مكان يصلح للعمل، فإذا انعدم أحدهما لم يتحقق العمل. فالإغريق قد سبقوا العرب إلى احتلال المكان الذي كان على هؤلاء أن يعملوا فيه فذهبوا على مكان آخر، فلِمَ التزاحم على مكان واحد والمكان كثير ومجالات العمل أكثر؟ ولا صحة مطلقاً لمقولة العجز والقصور عند العرب، والاقتدار والموهبة عند الإغريق. فها هم العرب قد صنعوا علم الكلام وما ضاقوا به ذرعاً، وهو ميتافيزيقا إسلامية تتفاوت في خلوصها وأصالتها، وتختلف الشحنة الإغريقية فيها من متكلم إلى آخر، حتى إن رينان Renan المعروف بإنكاره للفلسفة العربية[٨]، لم يسعه إلا أن يعترف في كتابه ابن رشد وفلسفته بوجود فلسفة عربية ملأى بالعناصر الخالصة. فها هو ذا يقول بصراحة وبلا أي مواربة: «**اتخذ الرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، المخالفة جداً لما كان يُدرس عند الإغريق**»[٩]. ويقول أيضاً في نفس الكتاب ونفس الصفحة: «**إن الفلسفة لم تكن سوى حدث عارض في تاريخ الفكرِ العربي. فالحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام إنما يجب التماسها في مذاهب المتكلمين**».

هذا من الجهة الأولى.

ومن جهة ثانية، فإن الإطار العام للفكر البشري لم يشهد تخلخلاً هيكلياً عميقاً يقتضي إحداث تغيير شامل في الأفق العقلي العام للإنسانية قاطبة. فمنذ الثورة الزراعية التي تخص الجنس البشري كله لم يشهد الإنسان ثورة أخرى في مستواها. فالمجتمع البشري كله – على الساحة اليونانية أو على الساحة العربية، في أي مكان آخر من العالم – هو على العموم مجتمع يقوم على الزراعة أو على حياة البداوة؛ أي أن كل تحرّك فيه فإنما يتم بعضلات الإنسان أو الحيوان. رتابة في رتابة عمرها كعمر الإنسان أو تكاد. وقد استطاع الإغريق أن يعبّروا عن هذا المجتمع العضلي الرتيب المغلق أصدق تعبير، وأن يستخلصوا منه كل ما يتضمنه أو يشتمل عليه من إمكانات عقلية وتطلعات ميتافيزيقية كامنة. هذه هي ميزة الإغريق في العصور القديمة، إنهم لم يستطيعوا أن يدخلوا أي تغيير في هذا الإطار، بل لم يخطر لهم ذلك على بال. لقد كفروا بكل تغيير فحسبهم التفسير، ففي التفسير مندوحة عن التغيير. ليس في الإمكان أبدع مما كان، ففي الإبقاء على الأشياء غاية الأمان. لا خيار إلا في الاستقراء، ففي الاستقراء نِعْم القرار!

لقد كان العرب الورثة المباشرين للإغريق، وبذلك وصلت إليهم الفلسفة تعبق بأنفاس أصحابها قبل أن يتداولها المتداولون ويستهلكها المستهلكون، لم يكن الوقت قد حان بعد ليضيق المرء بها ذرعاً أو يشعر بما فيها من جدب وعقم، وإن استطاع بعضهم كالغزالي ولاعتبارات دينية صرف، المراهنة على هذا العقم وتأكيده بغير تعمّق يذكر. لقد كانت الفلسفة لا تزال تحتفظ بإغرائها وفتنتها، فأقبل الكثيرون عليها بنهم جديد. إنها الدليل على الحقيقة، والرهان عليها رهان على الحقيقة.

قلنا: إن التفسير غلب على التغيير في بلاد اليونان، وإذا كان من تغيير فهو مقصور على بعض الإصلاحات الداخلية المحصورة في بلاد اليونان وما حولها، أي إن التغيير ظل محلياً. وهكذا العرب فقد ظل التحول الذي أدخله الإسلام على جزيرتهم والمنطقة المحيطة بها محصوراً في العرب وأهل الجوار، فهو تغيير محلي أيضاً. لقد كان العرب والإغريق على السواء يتمنون أن تشمل تغييراتهم العالم كله، ولكن الواقع هو دائماً أقوى من الأماني، الأماني الحقيقية هي التي تفرض نفسها على الواقع فرضاً وإلا بقيت أحلاماً.

المهم أن التغيير ظل محلياً سواء في بلاد اليونان أو في بلاد العرب. فالمجتمع العضلي في كليهما بقي المجتمع العضلي، والمجتمع الزراعي بقي المجتمع الزراعي، ولذلك كانت الفلسفة الميتافيزيقية القديمة على قدهما وصالحة لكليهما على حد سواء: للإغريق الذين أنجبوها وللعرب الذين تلقوها، بل وللفلاسفة اللاتين أيضاً الذين ورثوها عن العرب؛ حيث ابتعدت عن مصدرها الأصلي كثيراً، واستطاع القوم هناك إطالة حياتها بعض الإطالة. وفي نهاية الترحال بدأ التذمّر وأخذ صوته يرتفع. وأخيراً جاء المجتمع الآلي ليحدث التغيير الحقيقي؛ أي التغيير على الصعيد الإنساني كله. لقد طال عهد الفلسفة اليونانية، وظل الحنين إليها قوياً حتى في إبان عصر النهضة. فرغم ثورة ديكارت على هذه الفلسفة، فإنه لم يستطع التخلي عنها نهائياً، وكذلك تلاميذه الأقربون من بعده، بل لا نزال حتى الآن نحتفظ بالكثير من مقولاتها، وما ذلك إلا لأنها فلسفة الواقعية الساذجة وبادي الرأي المشترك.

وبعبارة أخرى، إن العقل إنما يعمل عندما يواجه مشكلة، فإذا حلها توقف عن العمل أو كاد، لينصرف إلى القضايا اليومية. لقد حل فلاسفة اليونان المشكلة الميتافيزيقية على خير ما يكون الحل، فإن كلاً منهم قدّم جزءاً من الحل. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل اليوناني ولن تقوم له قائمة بعد ذاك، ولن يمكنه بالتالي تقديم أي حل. فالحل مانع من الحل. الحل يكبح نشاط الفكر ويشل إمكاناته، أو على الأقل يضع غطاء على البصر والبصيرة فلا يريان إلا القضايا الآنية التي تلح عليهما وتأخذ بتلابيبهما. ولو أمكن أن يضاف إلى الفلسفة الإغريقية حبة خردل لما

قصر الإغريق ﴿في﴾ ذلك وهم أربابه. وكل ما وسعهم القيام به بعد ذلك إنما هو الدوران في حلقة مفرغة لا تنتهي من التوفيق والتلفيق والشروح والحواشي والتعليقات واجترار أقوال السلف. ولئن كانت هناك مسائل تثار من وقت إلى آخر فهي مسائل معيشية يُحل بعضها ويُغفل بعضها، ويتراكم أكثرها طبقات بعضها فوق بعض. أو قل: هي مشاكل النعش والجنازة والتعجيل في الدفن، فمن إكرام الميت التعجيل بدفنه. لقد انتهت أثينا حضارياً وإن ظلت قائمة بيولوجياً.

وجاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية، وعندما خرج العرب من قوقعتهم واندمجوا في العالم الكبير من حولهم، كان لا بدّ من حدوث صدام فتفاعل بين الدين الجديد والفلسفة القديمة، وكان التفاعل بقدر حجم المشكلة، وهي بطبيعتها مشكلة محلية تُهم المسلمين وحدهم ونظام حياتهم، فكان التفاعل محلياً وكانت الحلول محلية. وكذلك لم يطرأ تغيير يُذكر على المشكلة الميتافيزيقية والحلول المطروحة بشأنها، إلا بقدر اتصالها بالدين.

فإن كل ما حدث ظل محصوراً في إضفاء الصبغة الإسلامية على هذه المشكلة من غير المس بجوهرها، وبتعبير أدق إجراء بعض التعديلات في الحلول التي وُضعت لها، بحيث يزول التناقض، أو على الأقل يضعف الخلاف بين الفلسفة والدين. وهكذا يتخلل الدم الإسلامي عروق الفلسفة اليونانية، وتنبث الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في شرايين العقيدة الإسلامية، أي عقلنة الدين وأسلمة الفلسفة، على تفاوت في ذلك بين هذا الفيلسوف أو ذاك. لقد جاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية بكل ثقلها وأصالتها، وحل المسلمون هذه المشكلة بجميع أبعادها وامتداداتها. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل العربي وعجز عن تقديم المزيد من الحل. ولا نجد بعد ذلك سوى حلقة مفرغة من التوفيق والتلفيق والشرح والتعليق واجترار أقوال السلف كما كان الحال عند الإغريق، مع اختلافات طفيفة تقتضيها ظروف الزمان والمكان والمرحلة التاريخية لكليهما. وهذا ما يعبَّر عنه في الاصطلاح الإسلامي بإقفال باب الاجتهاد. وليس المقصود بالاجتهاد هنا الاجتهاد في الدين فقط، من فقه وأصول وما إليهما وإن حصره المسلمون في ذلك. فالآلة كلها قد تعطلت وتوقفت عن العمل، وتوقف معها بطبيعة الحال النشاط العلمي والفلسفي، لقد لحقت المدينة العربية بالمدينة اليونانية، وخرجتا كلتاهما من التاريخ بعد أن كانتا تحتلان بؤرة التاريخ، فلا إبداع بعد اليوم، فالإبداع مانع من الإبداع، فلا يتكرر الإبداع، وأرجو مخلصاً أن تُكذِّب الوقائع ظنوني، فإنه لا حدود لما في هذا المضمار أعاني وأعاني. فإن ما يجري على الساحة العربية والإسلامية، يا أسفي لا يشجّع أبداً على التخفيف من أحزاني وشجوني.

هذا هو باختصار شديد الحل الفكراني لمشكلة الفلسفة العربية الإسلامية. فليس عدم إنتاج فلسفة عربية إسلامية أصيلة ناشئاً عن عجز العقل العربي عن إنتاج

هذه الفلسفة، بل لأن المشكلة الميتافيزيقية قد سبق حلها في المجتمع العضلي. فالحل كما قلنا مانع من الحل، لقد اكتمل الحل فلا سبيل إلى استئنافه ولا إلى إضافة أي جديد إليه. لذلك لا يصح أن يقال عن العرب أنهم كانوا عاجزين عن إنتاج فلسفة ميتافيزيقية جديدة وأصيلة خاصة بهم، إلا إذا ثبت أن غيرهم من أفراد المجتمعات العضلية الأخرى كانوا قادرين على إنتاج مثل هذه الفلسفة. والحق أن إمكانية الإنتاج الفلسفي بعد العصر اليوناني، بل حتى في أواخر هذا العصر كانت مسلوبة معطلة عن الفعل والتفاعل والانفعال عند العرب والعجم، وفي الشرق والغرب، وفي بلاد اليونان وغير بلاد اليونان. ولا أدل على ذلك أن الأغارقة أنفسهم لم يستطيعوا أن يضيفوا في عصور الغيبوبة والاحتضار، ذرة واحدة إلى ما كان ينهال عليهم من عصور المجد والازدهار. لقد اكتملت الفلسفة اليونانية فأصبحت بلا أفق، ولن يحدث بعد اليوم أي إنتاج فلسفي أصيل في العالم كله إلا عندما يبدأ المجتمع العضلي في التصدع، هناك وهنالك فقد ينفتح الأفق. وبالثورة الصناعية الآلية بدأ الانفراج وأخذت كوة صغيرة ترتسم في الأفق. وكلما اتسعت الصدوع اتسعت الكوة وانكشف معظم الأفق، وتتالت الفلسفات بعد ذلك بتتالي اتساع رقعة الأفق. فليس الأمر إذن أمر عجز عند العرب وإعجاز عند الإغريق القدماء، فالأمر أبعد من ذلك وأعمق من ذلك وأعقد من ذلك. دعونا من التفسيرات السطحية التي لا تفسّر شيئاً.

وهكذا لم تكن المشكلة المطروحة على بساط البحث العربي الإسلامي هي حل المسألة الميتافيزيقية بحال من الأحوال، إنما المشكلة هي حل المسألة الدينية وتعميقها في ضوء التجربة الميتافيزيقية التي توصّل إليها فلاسفة اليونان. فالفلاسفة المسلمون لم يدَّعوا يوماً أنهم أنشأوا فلسفة جديدة بحال من الأحوال، وقد اعترفوا بذلك بلسان الحال إن لم يكن بلسان المقال. فقد كانوا يكرِّرون دائماً أنهم تلاميذ الأوائل وشرّاح لهم، وكانوا يعتزّون بذلك ويتباهون به، وبه يتكايسون على الأصحاب والأقران. لقد خالفوا أرسطو وهم يحسبون أنهم إنما يسيرون في ركابه. فكانوا إذا ما اتفق لأحدهم أن يبتكر شيئاً جديداً لم يقله المعلم الأول، بادر إلى الاعتذار وإعلان براءته من مخالفته، وإلى الاعتراف بأن ما توصل إليه موجود بالقوة في فلسفة المعلم الأول. ومعنى ذلك بالتعبير الفكراني أن المشكلة الميتافيزيقية قد حُلّت على أيدي أربابها فعلام الخوض فيها مرة أخرى وقد فرغ منها السادة؟

هذا هو لسان حال القوم، حتى أن كثيرين قد اعتقدوا – وكنت واحداً منهم - أن هذه العبادة للنصوص اليونانية القديمة ناشئة عن العجز أو عدم الثقة بالنفس على الأقل. ولم أقف على ما أزعم أنه السبب الحقيقي، إلا منذ وقت قريب جداً، وبعد المعاناة الطويلة لأصول التحليل الفكراني والتمرّس به، وهذا ما بدا لي على الأقل أنا العبد الفقير. فالمشكلة الحقيقية التي كانت مطروحة على الساحة العربية الإسلامية، والتي

زلزلت كيان المسلمين الأولين واخترقت بهم الآفاق إنما هي المشكلة الدينية وحدها، فأبدوا في حلها وتحليلها والغوص على معانيها ما لم يبده أي شعب آخر. لقد استغرقتهم المشكلة الدينية بقدر ما استغرقت المشكلة الميتافيزيقية أساتذتهم الإغريق. لقد تخصّصوا في الدين تخصّص هؤلاء في الميتافيزيقا، ولئن طرحت المشكلة الميتافيزيقية بينهم فإنها لم تُطرح طرحاً جدياً، بل لقد كان طرحها جانبياً، أي على أساس أنها هي أيضاً مشكلة دينية، وجزء من المشكلة الدينية، أو الوجه الآخر لها، لأن «**الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة**»[10]. على حد ما يقول ابن رشد، أخلص فلاسفة العرب لأرسطو وأشدّهم تقريباً لمخالفيه، ولئن بدا لابن سينا مثلاً بعض التشكيك في فلاسفة اليونان، فما ذلك إلا ليزج بالمشكلة الميتافيزيقية في الدين مرة أخرى، ولا فرق بين أن يكون هذا الدين هو الدين الإسلامي أو الدين الشرقي، كما فعل في حكمته المشرقية، وهي حكمة أفلاطونية أفلوطينية ظاهراً، وحكمة دينية باطناً. ولعل هذا أحد أسباب نجاح أفلاطون وأفلوطين. حتى انه عندما تصدى ابن رشد لتخليص المشكلة الميتافيزيقية من الأوهام الأفلاطونية والأفلوطينية، أي من الدين، فقد أقحمها هو أيضاً مرة أخرى في الدين عندما قال بالحقيقة الواحدة ذات الوجهين المختلفين: الحكمة والشريعة. فلا يمكن لأي فيلسوف عربي إسلامي تصور الحقيقة بغير الدين!

وبعبارة أخرى: كل شيء عند اليونانيين إنما نما وترعرع على أطراف المشكلة الميتافيزيقية، كما أن كل شيء عند العرب إنما نما وترعرع على أطراف المشكلة الدينية. إن اليونانيين قلّموا أظافر الدين ليجعلوه منسجماً مع العقل أو الميتافيزيقا العقلية، كما أن العرب قلّموا أظاهر الميتافيزيقا العقلية ليجعلوها منسجمة مع الدين. أي إن الألوهة ثانوية عند اليونانيين وهي تدور في فلك الميتافيزيقا، كما أن الميتافيزيقا عند العرب وهي تدور في فلك الألوهة.

## العرب والإغريق الدين والميتافيزيقيا:

ولسائل أن يسأل: لماذا الميتافيزيقا للإغريق والدين للعرب؟ ألا يدل ذلك على تفوق الإغريق على العرب؟ وللإجابة على هذا السؤال أكاد أقول: إن الأمر هنا يكاد يكون وليد المصادفة، ولا يرجع إلى خصائص عرقية تكوينية باطنة، بقدر ما يرجع إلى الظروف والملابسات الخارجية المستقلة عن كلا الفريقين. إن أياً من الفريقين لم يختر مشكلته، إنما هي المشكلة التي اختارته بحكم المصادفة إذا صح التعبير ليجد لها حلاً، ثم جاءت الوراثة الاجتماعية لتوجيه الحل وتعميق جذوره. فإن من أهم معطيات الفكرانية أن المشكلة الأولى هي عامل أساسي في غاية الأهمية في توجيه الطاقة العقلية للجماعة وجهة دون أخرى. إنها المشكلة التي ستنبثق عنها جميع المشاكل

الأخرى، وهي التي ستمنحها هويتها وتضفي عليها حضورها وخصوصيتها. وما تاريخ الجماعة سوى تاريخ الرحلة في عوالم هذه المشكلة. فإذا أردت أن تتعرف الجماعة وتقف على دخيلتها فارحل في عوالم المشكلة الأم التي إنما تطبع الجماعة بطابعها وتفرض عليها روحها ومنهجها ومدار حياتها. وعند الفراغ من حل هذه المشكلة ينفرط عقد الجماعة وتذهب روحها. لقد أنهت رسالتها فلا معنى لوجودها بعد ذلك وجوداً حضارياً على الأقل، وإن استمر الوجود البيولوجي.

## المشكلة الأم في العقل اليوناني:

فالمشكلة الأولى التي تصدّى طاليس لحلها منذ بدء الفكر اليوناني يصحو ويعي وجوده هي المشكلة الميتافيزيقية: لقد لاحت له كما تلوح لأي إنسان على مستوى معين من التفكير في أي زمان ومكان. إن كثيراً من الصبية الفضوليين الأذكياء يسألون آباءهم: كيف وُجدوا وأين كانوا قبل أن يُوجدوا؟ لكن أكثر الآباء والأمهات يجدون حرجاً كبيراً في مواجهة هذه الأسئلة، وعلى الخصوص عندما يكونون دون مستوى أبنائهم. وهناك أطفال كثيرون يتساءلون عن الله ومن خلق الله؟ ليس من الضروري أن يكون الصبي يونانياً ليطرح هذه الأسئلة على أبويه أو أساتذته في المدرسة، إنها تعرض لكثيرين من الطلاب في سن المراهقة، ولكن جهل الآباء والمعلمين لا يشجّع هذه الأسئلة، بل إن الأهل والمعلمين في كثير من الأحيان يواجهونها بمنتهى الصرامة لأنها تفسد العقيدة. وهكذا يقضون على الفاعلية الميتافيزيقية عند أبنائهم وتلامذتهم بعد أن أصبحت مقرونة بالشعور بالإثم، لقد أورثوهم عقدة من الشعور بالذنب يصعب جداً التخلص منها.

المهم إن طاليس عندما طرح على نفسه مشكلة أصل العالم لم يشعر بأي إثم في تناولها، بل أمعن فيها نظراً وتمحيصاً وتحليلاً ووصل فيها إلى بعض النتائج. ووجدت هذه المشكلة هوى عند بعض النفوس، ونفوراً عند البعض الآخر، وعدم مبالاة عند بعض ثالث، كأي اقتراح يأتي به أحدنا. فليس جميع اليونانيين تستهويهم الميتافيزيقا التي لها أصدقاؤها وأعداؤها في كل أمة، بل في كل بيت. والتف حول طاليس نفر استهواهم كلام طاليس، كما سخر منه من لم يفهم كلامه، ولم يأبه به من لم يأبه. وأكثر هؤلاء الذين التفوا حوله تقبلوا حلوله ووجدوا فيها متنفساً لما يعتمل فيهم من قلق ميتافيزيقي مثير وضاغط، لكن قلة - بل قلة قليلة جداً من المعجبين بطاليس، ولعله واحد فقط - أعادوا النظر في كلام طاليس وأدخلوا عليه تعديلاً ما. وتكرر ذلك عند أبرز تلاميذ طاليس الأقربين والبعيدين ممن انتهت إليهم رياسة الفلسفة ووصلوا إلى درجة الإمامة فيها. وهكذا أخذ الفلاسفة يتعاقبون وأخذت الحلول تترى، والمشكلة الميتافيزيقية تتضح وتتعمّق وتتأصّل على قانون مرسوم [11]، بحرية لا يهددها

كاهن جاهل أو أب أحمق أو معلم أحرى به أن يعود إلى مقاعد الدراسة! وساعد الفراغ وأجواء الحوار والديموقراطية على سبر أغوار هذه المشكلة والوغول فيها إلى آخر مداها. لقد كان كل فيلسوف لاحق يصحّح سلفه السابق ويضيف إليه جديداً، ويستدرك عليه بعض الأخطاء. وهكذا تمّت الفلسفة اليونانية بالإضافة والحذف والتنقيح والتصحيح والتحليل والتعميق والتأصيل. لقد اتفق فلاسفة اليونان واختلفوا، واصطلحوا واختصموا، وتباعدوا وتقاربوا، واكتسبت الفلسفة الكثير من هذا الحوار والصدام والتفاعل والانفعال، واكتسب الفكر اليوناني المزيد من الحضور والغنى والثراء والخصوبة.

هذه هي قصة الفلسفة اليونانية وهذه حكاية حالها، بلا ألغاز ولا أسرار ولا معجزات. تساءل بعضهم: هل العامل الجغرافي والمناخي هو السبب في عبقرية الإغريق؟ واستبعد البعض ذلك قائلاً: ها هم العثمانيون قد احتلوا بلاد اليونان ومع ذلك فلم ينجبوا فيلسوفاً واحداً. وكان تعليقي على هذا الجواب أنه ليس العثمانيون وحدهم كانوا عاجزين عن إنجاب أي فيلسوف يُذكر رغم احتلالهم لموطن الفلسفة، بل إن اليونانيين أنفسهم كانوا عاجزين هم أيضاً عن استئناف الإنجاب، يستوي في ذلك اليونانيون المباشرون القدماء أو أحفادهم المعاصرون. قل لي بربك: ما الفرق اليوم بين بلاد اليونان وبين أي بلد من بلاد البلقان؟ فالإبداع لا يتكرر في الأمة الواحدة والبلد الواحد، الإبداع مانع من الإبداع. فلو كان للجغرافيا أو المناخ أي مدخل في هذه المسألة، لظلت أثينا تقذف بالفيلسوف تلو الفيلسوف إلى آخر الدهر، ولكانت درة العالم وأعجوبته الكبرى الوحيدة لصنع الفلسفة والفلاسفة!!

وهكذا فالتفكير اليوناني إنما كان رهناً بالشرارة الأولى التي أطلقها طاليس في عصر تحول كبير. وهذا عينه هو ما حدث للعرب أيضاً لولا أن صحوتهم قد اقترنت بالمشكلة الدينية بقدر ما اقترنت صحوة الأغارقة بالمشكلة الميتافيزيقية. وكان للوراثة الاجتماعية - لا البيولوجية - نصيب كبير في تقوية حوافز كل من الفريقين في هذا الطريق الذي وجد نفسه مقحماً فيه أو ذاك. وعلى هذا المنوال طغت الميتافيزيقا على بلاد اليونان حتى أصبحت عنواناً على اليونان، وطغى الدين على بلاد العرب حتى أصبح عنواناً على العرب، لا سيما وأن الشرق كان دائماً مثوى للإلهام الديني ومسرحاً خصباً للرؤى والأحلام والعبقريات الدينية المختلفة. نعم، ليست الأمور - ميدانياً - على مثل هذه الدرجة من البساطة، لكن هذا التحليل يقدِّم لنا على كل حال مخططاً تقريبياً لما كان يجري على الأرض يكتفي من الظواهر المتفرقة بهيكلها العام وشبكة العلاقات البنيوية القائمة بينها.

## الخاتمة

وزبدة القول: إن الفكر في تفاعل مستمر بين الإنسان ومجتمعه، وهذا المجتمع لم يتغير تغيّراً جذرياً منذ العصر اليوناني الكلاسيكي حتى عصر النهضة في أوروبا. فجاءت الفلسفة اليونانية على قدِّه ومقياسه فانقفل أفق الفلسفة. وجاء الفلاسفة العرب والأفق مقفل؛ لأن المجتمع ظل هو هو كما كان في العصر اليوناني القديم. وكل ما حدث بعد ذلك من تغيرات عند الفريقين ظل محصوراً في تغيرات محلية طفيفة لم تستطع زعزعة الأفق، بل حتى إحداث خدش صغير فيه. فلا بدّ من إحداث تغيير شامل يفجّر الأفق يخص البشر جميعاً، وإلا ظل الأفق ساكناً لا حراك فيه. وأخيراً انفجر الأفق ليبدأ التغيير الشامل. لقد جاء مجتمع الآلة ليضع حداً لمجتمع العضلات، ومنذئذٍ بدأ سيل الفلسفات. فحيث تكون عضلات يكون جمود، وهذا لعمري من أسباب تخلفنا وتبعثرنا. فهيا بنا إلى مجتمع الآلة والصناعة الآلية إذا أردنا أن تكون لنا فلسفة خاصة بنا. فالمجتمع الآلي سريع التطور والحركة وينجز في وقت قصير ما يتطلب من العضلات الوقت الطويل. أو قل: هو تكثيف للزمان. فالدقيقة الواحدة فيه قد تعني عمراً كاملاً، بل أعماراً. فما قولك بالمجتمع الألكتروني، مجتمع الساتلايت والكومبيوتر والإنترنت! وكلما استطاع العقل ملاحقة ذلك تكثف هو أيضاً وارتفعت وتيرته وانهمر عطاؤه مدراراً. ما أرخص الزمان في مجتمعاتنا وما أغلاه في مجتمعات غيرنا. هنا يكمن الفرق بينهم وبيننا، فما دام ينقصنا الشعور بالزمان، فلن نرى غير المزيد من الخذلان.

**الهوامش**

(١) – د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٦٧ هـ ١٩٤٧ م، ص ٤.

(٢)– هذا موضوع الفكرانية، وقد أفردت له كتاباً في مجلدين من القطع الكبير صدر عن دار الجيل، بيروت، بعنوان الفكر العربي في مخاضه الكبير، حاولت فيه ولا سيما في المجلد الثاني، تفسير ظهور الفكر الإسلامي عامة والفلسفة العربية الإسلامية خاصة، تفسيراً جديداً يختلف اختلافاً تاماً عن جميع التفسيرات التقليدية المعتمدة حتى الآن. وهو على كل حال مطروح للمناقشة/ وقد نقد الكتاب دارسون، وستصدر طبعة جديدة باسم الفكرانية عن دار البراق، بيروت.

(٣) – مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، دار الثقافة، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، ١٩٦١، ص ١٣١. أنظر أيضاً الفصل الثالث من كتابنا أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢، للمزيد من المعلومات

(٤) – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثالثة، دار المعارف، فرع الإسكندرية، ١٩٦٥، ج١، ص ٢٣.

(٥) – نقلاً عن مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٣٦٣ هـ، ١٩٤٤ م، ص ٢٣- ٢٤.

(٦) – عن هذه التحولات أنظر كتابنا: بدايات الفلسفة الأخلاقية، الباب الثاني بفصوله الأربعة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥.

(٧) – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الطبعة السادسة والأخيرة، سنة ٢٠٠٠ م، ١٤٢٠ هـ، منشورات عويدات، بيروت.

(٨) – أنظر كتابنا السالف الذكر، ص ٣٣٨- ٣٣٩.

(٩) – Averroés et l'averroïsme, 2éme edition, Michel levy Frères, librairies éditeurs, paris, 1861.

(١٠) – فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة في الاتصال، تقديم ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨، ص ٥٨.

(١١) – وبتعبير أدق عشرة قوانين، أنظر كتابنا، الفكر العربي في مخاضه الكبير، ص ١٢٤- ١٦٩.

# وجهة نظر

❖ فلسفة الدين: قراءة نقدية في كتاب مقاربات منهجيّة

# الفلسفة والدين قراءة نقدية في كتاب مقاربات منهجية في فلسفة الدين

عبد العالي العبدوني*



يرى عبد العالي العبدوني في صدور كتابٍ حول فلسفة الدين عن شيخ معمم تحدياً مركباً لكل من التقليد والتراث، ولفلاسفة الدين في آن معاً. والسؤال الذي يفتتح مطالعته لكتاب «مقاربات منهجية في فلسفة الدين» للشيخ شفيق جرادي به، هو: هل حقق الكاتب ما وعد به من محاولة استشكاف؟ ويبدأ قراءته وفق هذا المنوال ليبحث عن مدى تحقق هذا الوعد في الكتاب متتبعاً فصول الكتاب بشغف ليتفق معه تارة ويختلف معه أخرى.

* باحث في علم الكلام الجديد.

معمَّم يشكِّل تحدياً مركباً، تحدياً للمنظور الإسلامي التقليدي الواقف تحت عباءة العلاّمة الحلي والخواجة نصير الدين الطوسي، منهجاً ومضموناً، وتحدياً لفلاسفة الدين الذين كانوا يظنون وإلى عهد قريب أنهم مانعتهم حصونهم، من النقض التأسيسي الداخلي للكثير من مبانيهم. فالكتاب يشكِّل بالفعل تحدياً مركباً وكبيراً في نفس الآن، لكن السؤال الذي يظل مطروحاً هل حقاً حقَّق الشيخ جرادي بعضاً مما وعدنا به «من محاولة لفهم الدين بآليات محددة تحمل طموحاً منهجياً لاختبار ذاتها من أجل تطوير فعالياتها وطاقاتها على مقاربة الفهم الديني»[1]. وسوف نحاول في هذه الصفحات استعراض هذا الكتاب معملين قراءة نقدية هادئة لمجمل ما كتب، وواضعين إياها تحت عناوين كبرى:

## السؤال المنهجي:

الملاحظ أن الشيخ جرادي قد أعطى لهذا السؤال حيِّزاً كبيراً في البحث، ما جعله يخصِّص تمهيداً مطولاً للكتاب يناقش فيه هذه الجنبة من الموضوع، يقيناً منه بأن المقاربة المنهجية التي أرادها هي مشذرة في مجموع الدراسات التي يتكون منها الكتاب، وقد يصعب على القارئ أن يتبيَّن المنهجية المعتمدة في مجمل البحوث لذلك نجده أفرد لها صفحات من كتابه لهذا الغرض بالذات، أي توضيح الرؤية وتشكيل البوصلة الهادية إلى قراءة أكثر فهماً واستيعاباً لمنظور سماحة الشيخ في الأبحاث الفلسفية الدينية المتنوعة من فلسفة دين، والسؤال الإسلامي، إلى تعقلن الإيمان، فجدليات العقل المتعالي، وأزمة العلمنة والدين، إلى إشراقات السهروردي برؤية نسقية أكبر فلغة الدين.

لذلك نكون، وعلى نفس السياق واحتراماً لنية الباحث، مركِّزين على التمهيد لمعرفة المنهج العلمي الذي ارتضاه الشيخ لمقاربة الإشكاليات الدينية الكبرى، على أن نتعقب مصاديقها في أغلب البحوث بوصفها فنارات كلية لمنظور الشيخ في الإشكالات الدينية، مسائلين الفكرة والتطبيق.

بعد أن أوضح الشيخ معاني المناهج والتي عدّدها في ثلاث:

- المستوى المتعلِّق بالآليات والأساليب.
- المستوى المتعلِّق بمنطق التفكير.
- المستوى المتعلِّق بمعرفية المنهج.

صرَّح بأن المقصود عنده بالمنهج المعنيين الأخيرين؛ أي المنهج بما هو منطق تفكير، «**والذي يتعيَّن فيه التركيز على القواعد المعتمدة في منطلقات البحث، وضوابطه التي ينبغي أن تحكم سيره وخطواته**»[2] والمنهج بما هو إبستيمولوجيا تتقوَّم بست مستويات

هويتية: فهو قانون فلسفي ناظم، وهو منطق تقنيني للفكر، وهو جملة من القوانين المولدة للمفاهيم، وهو باحث عن اكتشاف النسق المعياري لمحاكمة المفاهيم، وهو إمكانية من أجل تطبيق المفاهيم والقواعد والأنساق على الحقول المختلفة، وفي الأخير أنها تمثل الإطار المرجعي - المعرفي[٣].

الملاحظ بهذا الخصوص أن سماحة الشيخ يحاول من خلال هذا البنيان المنهجي أن يعيد تأسيس النظر إلى مجموعة من الإشكاليات الدينية على أساس مساءلة قلب التصورات ومستندها، فهي محاولة لإجراء قراءة نقدية لأسس التصورات الفكرية وليس لثمراتها، وهي ملاحظة تظل سليمة إلى أقصى الحدود؛ لأن الزمن المعرفي الذي نعيش فيه لم يعد يقبل الجدال العقيم والتهديم المحض بدون محاولة لتصويب النظرة، ولعلنا لا نجازف إذا قلنا أن سماحة الشيخ بهذا الهاجس يكون ديريدياً بامتياز؛ لأنه يعمد إلى التفكيك من أجل إعادة البناء، بغض النظر عن أنه هل نحج في ذلك أم لا.

كما أن أهمية هذا التصور تجعل من سماحة الشيخ يستطيع التغلب على معضلة الارتداد الخفي، ونقصد بهذه المعضلة نقض فكرة ما على أساس فسادها بالوقوف على نفس المقدمات، والحال أن الفساد فساد مقدِّمات لا الثمرة.

فمثلاً، عندما نقف أمام تصور التكفير والتفسيق اللذين ينهكان العقل الإسلامي ويجعلانه يراوح مكانه، فإنه لا يمكن الانطلاق من نفس الأرضية التصورية، وإلا كان نقاشنا أزمويًا يهم التشخيص لا الفكرة، فهذا ارتداد خفي لأنه لا يلغي الإشكالية داخل الفكر الإسلامي بقدر ما يعيد إنشاء قنوات سريعاً ما يعاد نسفها من الأساس. فإذا كان السلام متحقق في المتبع للهدى أو لا يكون أشمل للمسلمين كافة، ربما مناقشة هذا الموضوع عل أساس عرفاني أو فلسفي أو حكمي يكون أنجع من تعقبه فقهيا أو حتى نصيا؛ لأنه ضمانة قوية لتجنب الارتداد الخفي، وهو نفس ما يريده المؤلف بالرؤية التكاملية للدين الإسلامي؛ أي مقاربة الموضوعة بشكل إسلامي كلي. وعليه تظل مساءلة الإشكالات الدينية الكبرى وفق النهج النسقي التقنيني الداخلي منهجية كبرى ومهمة ولم لا شرسة في مقاربات الموضوعات الدينية.. وأن يأتي هذا النهج من تحت عباءة عالم دين فهذه ميزة إضافية تجعلنا نقف احتراماً للمؤلف.

فما سنحاول تعقبه في مجمل قراءتنا لبعض مواضيع الكتاب هو تلك المقاربة النسقية للإشكالية الدينية موضوع البحث، ونرى مصاديق تطبيقها من عدمه.

## سؤال الإيمان:

في البحث المعنون بـ «الإيمان بين الشك واليقين» نجد الشيخ جرادي عمل على تأصيل مفهومي الاعتقاد والإيمان لغة واصطلاحاً ليخلص إلى مجموعة خلاصات هي:

**أولاً:** ضرورة التمييز بين الاعتقاد والإيمان كحالة نفسية، وبين العقيدة ومتعلقات

الإيمان اللتين هما واقع مستقل عن حالة النفس، وفيهما ما استقلاله حقيقي لأن مصدره غير النفس الإنسانية. وهي الأصول الاعتقادية الإلهية المصدر، وفيهما ما استقلاله بمعنى تميزه عن النزوع النفساني وإن كان وليد النفس. والفارق بين النحوين: أن الأول لا تمتلك النفس الحق ولا القدرة على إجراء التحويل والتبديل فيه؛ لأن ملاك حصوله وتحققه خارج قدرتها وتولداتها وهذا بعكس النحو الثاني، الذي يخضع بالأصل والأساس إلى حركة النفس وتحولاتها المعرفية.

فهناك «عقائد، داخل – نفسي» و «عقائد، خارج – نفسي» ففيما يخص الصنف الثاني فهو ما يسمِّيه (ضروريات الدين) والتي أقصى ما يمكن للإنسان أن يتدخل بشأنها هو محاولة فهمها، أما المستوى الأول «الداخل – نفسي» فهي معتقدات واعتقادات إما منبعها الاحتياجات النفسية أو التفسيرات والتأويلات للضروريات الدينية، وهذا الصنف الثاني هو ما يصح القول فيه بوجوب تلازمه مع الشك، والتحسس الدائم من أجل التكامل مع الحقيقة التي تعبِّر عنها ضروريات الدين، وعنوان هذا الشك وهدفه هو «النقد التكاملي للإيمان الديني» والذي يتبلور بثلاثة مستويات:

**المستــوى الأول:** النقد المتعلق بالآليات ومرجعيات الفهم والتفسير.

**المستوى الثاني:** التفحُّص النقدي لجملة التفاسير.

**المستوى الثالث:** التفحُّص النقدي لما كنا نتبناه قبل الاستفهام، ومدى كونه لا يتعارض مع الأوليات العقلية.

**ثانيــاً:** عند الحديث عن الإيمان الديني تترتب عندنا أجزاء مفهومية ثلاثة: نفس مدرِكة، وموضوع مدرَك، ونسبة التعلق بين النفس والموضوع. وأن الوجود المجرّد للحقائق العقائدية الدينية يساعد على تكوين معرفة لها سمة من الثبات والتطابق الواحد. وهي تقوم على القضية الخبرية والقضية الخبرية تعني معرفياً، إنها قضية تصديقية وليست تصورية لتوفر النسبة بين موضوعها ومحمولها. وما كان كذلك صح في حقه الحكم بالتطابق مع الواقع، أو عدم تطابقه، وصح أن نتحدث عن نسبة صدقه إن كانت وهمية أو ظنية أو يقينية. ولو مع اختلاف في مسلكيات البرهان والإستدلال.

**ثالثــاً:** أنه وقع خلط بين النسبية والنزعة التشكيكية، والحال أن النسبية هي مقابل للإطلاق؛ لأن المتحصِّنين بمبدأ النسبية لتقويض اليقين، هم بالواقع يتحصَّنون بالنسبية بنزعتها التشكيكية، إذ اليقين ينقسم إلى ثلاثة أقسام ومعانٍ هي:

١ – **اليقين المنطقي والرياضي:** الذي يتركَّب من مقدمتين أولها العلم بقضية معينة، وثانيها العلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم.

٢- **اليقين الذاتي**: وهو جزم بشكل لا يوجد فيه أي شك دون أن يستبطن استحالة للوضع المعلوم.

٣- **اليقين الموضوعي**: وهو يعني وجود قضية وموضوع تعلّق به التصديق، وإذا وصل هذا التصديق المتعلّق بالموضوع إلى درجة الجزم سمي يقيناً. ولهذا فاليقين الموضوعي تارة تنظر إليه من جهة التطابق مع الواقع أو عدم التطابق معه. وأخرى تنظر إليه من جهة درجة التصديق التي نمتلكها كحالة عند النفس.

وهذه المبررات الموضوعية إما أن تعتمد على مقدمات متسالم عليها بشكل مسبق، أو أوليات مسلّمة بشكل مباشر.

وهكذا فإن اليقينية لا تتنافى مع النسبية، ولا النسبية تتنافى مع وجود واقع موضوعي ومتسالمات مسبقة.

الواقع أن هذا البحث الذي وضع بين يدينا يجدد الطرح العلمي للبعد الإيماني وأساسه العقلاني من عدمه، كما يشكّل رداً منطقياً على النزعة التشكيكية، وهو بطبعه يستثير العقل المسلم لإعادة تأسيس معتقداته على أساس علمي صارم يفض الإشكاليات المعرفية، كما أن لفت الانتباه لوجود عقائد داخل نفسية وعقائد خارج نفسية، جاعلاً من الأولى موضوع المطارحة العلمية والمساءلة لأنها في الأصل ثمرة تولدات نفسية. يشكّل جهداً علمياً مشكوراً وإشارة جد ذكية قد تخلّص الأمة من العقلية التكفيرية الرازحة على المجتمع العربي.

لكنها وكأي طرح عقلاني متصف بالجدة والجدية، تجعل الكثير من الأسئلة تتناسل، وربما الجواب عنها سيجعلها أكثر متانة في المستقبل. فالشيخ شفيق جرادي مشكوراً أوضح أن ضروريات الدين هي عين العقائد الخارج نفسية، وأن العقل الإنساني ليس له القدرة على ردها أو تحويرها، بل أقصى ما يمكنه فعله هو محاولة فهمها.

إلا أن المعضلة تتجلى في تحديد «ضروريات الدين» أولا، وهل تحديدها يتم بإعمال عقلي أو نقلي؟ وإن كان نقلياً، فكيف يتم استنطاق النصوص الدينية؟ وهل الاستنطاق يظل ألسنياً بحتاً أم له مدخلية عقلية؟ طبعاً تكثّر أسئلة كهذه يجر بالضرورة إلى تكثّر الأجوبة بخصوص الموضوع، مما يجعل الإجماع بخصوص «ضروريات الدين» مسألة فيها نظر؛ إذ إن النفس يظل لها، وعلى مستوى التصديق، تحديد ضروريات الدين ما يشكّل نسقاً لمقدّمة الشيخ.

وحتى نعضد وجهة نظرنا نود التركيز على موضوع الإمامة: فهي بإجماع المذهب الجعفري من ضروريات الدين، إذ بدون الاعتقاد بها يتهاتر الإيمان مع بقاء الإسلام،

بخلاف أتباع مدرسة الخلافة الذين ينكرونها من الأصل على الأقل في جنبتها التكوينية. فهذا يخص نكران ضروري من الدين على الأقل عند شريحة إسلامية معيَّنة.

فبالرجوع إلى مجموع الروايات في هذا الباب سوف نستطيع أن نجري قراءة مؤسِّسة لمنظور سماحة الشيخ ومواطن الضعف فيه. فعن الإمام الرضا: «إن الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي» وفي رواية أخرى عن الباقر: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية»[٤]، كما أنه في رواية أخرى عن الإمام جعفر الصادق تؤكد هذه الحقيقة فعن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء قال: حدَّثنا محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة قال: قال لي أبو جعفر: إنما يعبد الله من يعرف الله، أما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالاً، قلت: جعلت فداك فما معرفة الله؟ قال: تصديق الله عز وجل، وتصديق رسوله، وموالاة علي عليه السلام والائتمام به وبأئمة الهدى والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم، هكذا يعرف الله عز وجل»[٥]. فالظاهر من هذه الروايات محورية الإمامة بوصفها من ضروريات الدين ولا يمكن أن يستساغ إنكارها، وإلا حدث تصدُّع في الكلية العقدية.

وبصراحة، لنا أن نجاري الباحث في أن ثمة أزمة فكرية جعلت الكثير من الواضحات تضحي من غوامض الأمور؛ لذلك يقع تساهل مع المنكرين للإمامة جهلاً لا جحوداً. لكن موطن الإشكال في هذا البحث ليس في أن الإمامة من ضروريات الدين أم لا. بل الإشكال يتجلّى فقط في معرفة أثر النفس على مجمل المعتقدات.

فهل هذه الضرورة الدينية والتي لها وجود خارجي مجرَّد، مجمع عليها داخل ديانة واحدة؟ بالأحرى بين يدي مجموع الأديان السماوية؟ طبعاً الجواب لا، وهذا راجع للأساسيات الفكرية والعقدية المعتمدة، فالمقدمات العقدية الداخل - نفسية هي التي تقرِّر إن خطأً أو صواباً ضرورة من ضروريات الدين على أنها كذلك، وطبعاً نحن هنا لسنا بصدد تصويب سلامة المدخلية النفسية في الشأن الديني الضروري، لكننا نجري توصيفاً للحال الواقع وحسب.

نفس الملاحظة تنجر ليس فقط في أصل تحديد ضروريات الدين، بل أيضاً تفاصيله، وهي مسألة لها أهميتها القصوى، ولنأخذ مثلا آخر يتعلّق بالخالق جلّ وعلا، فالاعتقاد به من ضروريات الدين لكن هل الاعتقاد بصفاته وأفعاله يدخل في الضروريات أم لا؟ الأكيد أنه من ضروريات الدين وهذا ما لا خلاف عليه، إلا أن المشهود هو وقوع اختلافات جد خطيرة تصل حد النقيض بين المذاهب الإسلامية بالأحرى في ما يخص أتباع باقي الديانات.

الموضوع جد شائك، ليس فقط في ما يخص كيفية تحديد ضروريات الدين، بل أيضا في تفاصيل هذه الضروريات.

فموضوع الاعتقاد موجود خارجي مستقل عن النفس البشرية، إلا أن عملية التعامل معه تؤدي بالضرورة إلى تكثر الرؤى، ليس من جهة فهمه كما ينوّه إلى ذلك الشيخ لكن من جهة إنكاره وإثباته. وإلا ما انقلب التوحيد تثليثاً وكثرة عند الكثير من المذاهب الدينية.

وعليه نعتقد بأن الاثنينية غير متحقِّقة عقلاً، فمجمل العقائد داخل - نفسية، تتصرَّف فيها بالشكل الذي تعتقده سليماً، هذا دون أن ننكر بأن أصل المعتقد له وجود فطري مقذوف في قلب الإنسان، يظل كامناً إن لم نحرِّره من ثقل الرغبات والشهوات.

هذا من جهة تعذر القول بخلاصة الشيخ، أما من جهة ثانية فإن مجمل الطرح لا يدخل في إطار ما يصطلح عليه بفلسفة الدين، بل هو طرح كلامي متماسك يعتمد الجانب النقلي في الموضوع أساساً ثم يطفق للتدليل عليه بالآلية العقلية تصديقاً له، وهو طرح يناقض أصل التفكير الفلسفي الديني؛ حيث القول الفصل للعقل. وربما هو من هذه الناحية لم يكن مصيباً في رده على توجه الأستاذ مصطفى ملكيان الذي يصرح بأن «المعتقدات الدينية غير ممكنة الإثبات، وطبعاً لا يمكن إثبات نقيضها أيضاً، المعتقدات الدينية لا تقبل الإثبات العقلاني، ولا الدحض العقلاني»؛ لأن أساس المعتقد هو النص الديني المقدَّس، والعقل لا يحاول إلا أن يكشف بعض الملاكات ويظل الكثير منها غائباً عنه، ولا أدلّ على ما طرحناه أن الكثير من المفكرين الإسلاميين اختاروا التذوق والكشف للوصول إلى اليقين الديني، وهو نفس ما أشار إليه سماحة الشيخ. فالعقل يلعب دور العاضد لاكتشاف البعد الوجودي للإنسان دون أن تكون له مدخلية في تأسيس العقيدة على مستوى برهاني قطعي؛ لأن العقل نفسه يتدثر بالطابع التعبدي أمام بعض الأحكام الشرعية.

فكلام الأستاذ ملكيان هم جنبة التطابق مع الواقع، لأنه سبق أن أوضح بهذا الخصوص أنه إن كانت العقلانية النظرية بمعنى الحمل على الاتساق، فإن العقائد الدينية التي تتمتَّع بالانسجام الداخلي تكون عقلانية بهذا اللحاظ، لكن الإشكال يتجلّى في «**إثبات تطابق تلك المنظومة مع الواقع إثباتاً عقلياً**»[6]، فالانسجام الداخلي شرط لازم للتطابق مع الواقع، لكنه ليس شرطاً كافياً بحال من الأحوال.

وهنا رأس الإشكال الذي يثيره ويتمسّك به الأستاذ ملكيان وهو أن النهج العقلي قد يؤدي إلى تحقيق اليقين الذاتي أو حتى اليقين الموضوعي الذي يهم درجة التصديق التي تتحقق في النفس، أما الجانب التطابقي مع الواقع فهو مستحيل عنده.

وأن سماحة الشيخ لم يتفضَّل بدحض هذا القول، أو إثبات تحقق اليقين الموضوعي بالمطابقة مع الواقع، بل بالعكس نجده ومباشرة بعد تعداد اليقينيات الثلاث ينتقل

للإشارة إلى أعمال الشهيد السعيد محمد باقر الصدر ودورها في إنشاء طريقة جديدة لتكوين يقين المؤمن بعقائده. والحال أن منهج الشهيد السعيد يهم اليقين الذاتي واليقين الموضوعي المؤدي إلى التصديق المتحقق على مستوى النفس وليس اليقين الموضوعي بجنبته التطابقية مع الواقع في المسألة، ذلك أنه وبعد تفتت اليقين الأرسطي وفقده مصداق الوجود، طفق العلامة الصدر على تأسيس منهجية جديدة تبنى على الاستقراء وتكوين القناعة الشبه الجزمية على الأقل على المستوى العقلي، ففي هذا الاتجاه يأتي مشروع الشهيد السعيد محمد باقر الصدر لكي يذب عن حريم الدين من خلال حساب الاحتمالات، مع خلوصه إلى استحالة تحقق اليقين المطلق، وهو نفس ما يدافع عنه سماحة الشيخ شفيق جرادي.

فمنهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات يمكن تلخيصه في الخطوات الخمس التالية:

«**أولاً: نواجه في مجال الحس والتجربة ظواهر عديدة.**

**ثانياً: ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها، بإيجاد فرضية صالحة لتفسير هذه الظواهر وتبريرها جميعاً.**

**ثالثاً: نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع ففرصة وجود تلك الظواهر كلها مجتمعة ضئيلة جداً. بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقل ضئيلة جداً.**

**رابعاً: نستخلص من ذلك أن الفرضية صادقة ويكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى.**

**خامساً: إن درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية تتناسب عكسيا مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقل على افتراض كذب الفرضية. فكلما كانت هذه النسبة أقل كانت درجة الإثبات أكبر حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي**»[7].

فأساس اليقين المعتبر وفق هذه النظرية ذاتي صرف انبناء على مذهب ارتضى له العلاّمة الصدر اسم (المذهب الذاتي) فـ «في رأي المذهب الذاتي معارف أولية تشكل الجزء العقلي القبلي من المعرفة، وهو الأساس للمعرفة البشرية على العموم. وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الموضوعي. وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الذاتي»[8].

والتوالد الموضوعي المتحدَّث عنه يعني أنه متى ما وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها، أما التوالد الذاتي فيعني أنه بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين.

صحيح أن النظرية تتقوَّم على أساس دراسة الظواهر والخلوص إلى نتيجة فرضية تثبت صحتها، لكنها في العام لا تكون مطابقة للواقع بقدر ما هي استقراء له بشكل انتزاعي. وهذا المنظور يتجه في نفس الوجهة التي يتبنّاها ملكيان كما سبق وأن ألمحنا إليه.

وزبدة القول، على الأقل على هذا المستوى، أن الاشتغال على جانب الدفاع العقلاني عن الدين هاجس كلامي صرف لا يدخل ضمن برنامج فلسفة الدين؛ لأن هذه الأخيرة تعدّ منحى من مناحي دراسة الدين؛ أي أن الملاك الدفاعي يظل مغيَّباً عندها، فالمفروض في فلسفة الدين أن تدرس الدين من الخارج، وبالتالي لا يتسنّى لها إعطاء وجهة نظر حول حقانية وصدقية شأن ديني خاص[9]، ولهذا وفقط لهذا يكون طرح ملكيان صحيحاً؛ لأن مقتضى المساءلة العقلانية تستوجب اعتماد مقدِّمات نظرية خارج النص الديني، ولا تعير كبير اهتمام إلى صدقية النص من عدمه أو على الأقل هي هكذا تحب الظهور، فالنص الديني لا يلعب إلا دور الاستشهاد في مقام البيان وليس الاستدلال «من هذا التمهيد ننطلق إلى تمهيد ثالث فحواه أن دراستنا هذه دراسة خارجية تنظر للدين من خارجه (خارج دينية) وليس من داخله (داخل دينية)؛ لذلك فإن الإشارات التي ستلاحظونها للآيات والروايات هي مجرد استشهاد لا يراد به أي استدلال»[10].

لكن السؤال الذي نود طرحه في هذا المقام هو أليس من الكافي تأسيس المعتقد على أساس يقين ذاتي أو يقين موضوعي مع تحقق التصديق على مستوى النفس، ما دام هذا اليقين قد جاء ثمرة صنعة عقلية؟ هل نحن في حاجة إلى مطابقة مع الواقع للقول باليقين؟ ما دامت الأفكار المبحوث عنها والمعتقدات المرمي تبنيها غيبية فإن القول بضرورة مطابقتها مع الواقع هو تعجيز للعقل المؤمن، إذ يكفي أن تكون المعارف الدينية متفقة أساساً مع القضايا الأولية العقلية ومع المعارف الثانوية المتوالدة عنها. فهذا هو الظن اليقيني المتحدَّث عنه في كثير من الروايات والآيات القرآنية الكريمة على سبيل المثال لا الحصر ﴿ **وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ** ﴾[11].

بقيت الإشارة إلى تحقق اليقين أو الظن في ما يخص الإيمان بضروريات الدين، ليس هو الاحتمال الوحيد، بل قد يتحقق اليقين على مستوى الكفر أيضاً؛ إذ إن الباري جل وعلا يقول في محكم كتابه العزيز:﴿ **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ** ﴾[12]، فالله أثبت التصديق القلبي للكفر والجحود وهو طرح يهدم جزئياً تصور سماحة

الشيخ ويعطي دفعة إضافية لما أوضحناه، من أن الوجود الخارجي للمعتقد قد يتعرض إلى الإغماط وإن بشكل كلي إلى حد تحقق التصديق القلبي وهو عين ما نسميه اليقين الذاتي.

على هذا المستوى نلاحظ أن سماحة الشيخ، وإن كان قد نجح في البعد المعرفي للبحث، إلا أنه فشل على مستوى منطق الفكر، هذا يرجع ربما إلى عدم تسرّع الشيخ في دفع الفلينة أبعد من المتيسر، هذا التخوف الذي سوف نجده يتكرر على أكثر من مستوى، ما يجعلنا نشك في أن سماحة الشيخ بصدد مطارحة المواضيع بجدية أكبر، ربما الرقابة الذاتية التي يفرضها على نفسه تجعله يفرمل حركته، وإن كنا لا نرى لذلك مبرراً. هذه الفرملة التي تفرضها عليه شعبة علم الكلام لا زال قابعاً داخلها خاضعاً لنواظمها، تمنعه من التحليق عالياً في سماء اللوغوس الديني.

## السؤال الفلسفي الديني:

لقد خصّص سماحة الشيخ لهذا الموضوع بحثين: الأول تحت عنوان «الإسلام وفلسفة الدين»، والثاني تحت عنوان «فلسفة الدين والإحيائية الإسلامية المعاصرة».

أولى الملاحظات التي يمكن أن نبديها بهذا الخصوص هو الإفراط في تعقب معنى لمفهوم الدين عند الكثير من اللاهوتيين وعلماء الإجتماع وعلماء النفس والإناسة والفلسفة ثم إنهاء موضوع التعريفات بالموضوعة الإسلامية، والحال أنه ليس ثمة ضرورة لذلك، ما دام محور البحث هو السؤال الفلسفي ذلك أنه يظل من المناسب التركيز على آراء اللاهوتيين والفلاسفة لاتفاق تصورهم مع موضوع البحث، بخلاف سائر التخصصات التي لا يمكن أن تقدِّم مادة دسمة للفلسفة، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، فإن النسقية في التصورات ظلت مغيَّبة بشكل غريب كما لو أننا أمام تعداد توصيفي صرف للتصورات التعريفية، وهذا العمل هو بخلاف ما وعدنا به سماحة الشيخ في مقدمة الكتاب. بل حتى أنه وفي مقام التحدث عن المنهجية اللازمة لكل موضوعة على حدة «فإذا تعددت الموضوعات العلمية، علينا أن نؤمِن لكل موضوع ما يناسبه من المنهج الخاص به. ولا يصح أن نمارس إسقاطات منهجية على الموضوع المعالج ...، بمعنى أن نجري عملية تقييم وبحث منهجي بمنهج معين، على موضوع معين قد لا يتناسب معه بشكل أو بآخر..»[١٢]، نجده ينقلب على هذا الطرح في بحثه المعنون بـ «فلسفة الدين والإحيائية الإسلامية المعاصرة» كما سوف نقوم ببيانه في ما بعد.

لكن قبل ذلك لا بأس من تسجيل أن سماحة الشيخ لم يلتزم حتى بالمضمون المنهجي الذي ارتضاه من منطق للفكر وإبستيمولوجيا له، بل نجده يتقهقر للتعداد الأول وهو الآليات والأدوات. صحيح أن التعداد الأول يظل ضرورياً في الأخذ بعين الاعتبار إلا أن المؤلِّف أوضح بشكل قطعي الدلالة بأنه سيركِّز على التعدادين الأخيرين كما

سبق ونوّهنا إلى ذلك، وكما هو معلوم بأن البعدين الثاني والثالث هما بعدان ماهويان ملتصقان بأصل الموضوعة المبحوث فيها، والتي تساعِد على فهمه بشكل أكثر صلابة، ولزومياتهما للموضوعة غير قابلة للخلع، إلا أن المؤلف أرخى الستار على هذين البعدين دون أن يبرِّر هذا الفعل.

ففي بحثه المتعلق بالإحيائية الإسلامية نجد أنه ينقلب على أصل التزامه بشكل ظاهر، ذلك أنه أوضح بأن المقصود من الإحيائية هي. **«لجهة إحياء روح التديُّن في نفوس الناس، أو لجهة إحياء معالم الأحكام والسنن والقيم في المعتقدات والتشريعات الإسلامية التي انطمس بعضها بفعل ما ارتأته سلطات الأمر الواقع .. أو تغيَّرت مضامينها بفعل الغفلة والأهواء، والجهل، والمصالح الضيقة..»**(١٤) والمتأتية من قراءة الإسلام كوحدة تكاملية: **«نستهديها ونجدها في نص القرآن الكريم الذي يجب أن نقرأه على أساس التدبر، لا على أساس المدرسيات اللغوية والبلاغية والكلامية .. والتدبر هو المناخ الذي يتوالد فيه الإنسان في إنسانيته على صورة من كمال الإياب والانتماء إلى ربه، بكلام ربه»**(١٥).

وأن التوافق بين العقل والشرع متحقِّق حتى ولو تحقّق الجهل بحكمة بعض الأحكام الشرعية فـ«صلة هذا التوافق تظهر في مبدأين يحكمان كل حكم عقلي وشرعي هما: مبدأ الحق ( أي ما يلزم من تركه الوقوع بالمحالات العقلية)، ومبدأ العدل (أي ما يلزم من تركه الوقوع بالظلم والتسيب) (١٦).

مع ضرورة التفريق بين الحقل الديني (الثابت) وآليات المعالجة والفهم للدين (بوصفها متغيراً). مركزاً على العلامة السيد الخميني والعلامة الأستاذ مرتضى المطهري والعلامة السيد محمد باقر الصدر وغيرهم كثير.

في البداية يطيب لنا أن نبدي هذه الملاحظات وهي أن السؤال الإحيائي كما هو واضح من مداخلة الشيخ إحياء شرعي صرف، بل حتى ظاهرة التدين المتحدث عنها تظل - وحسب الظاهر - مرهونة بالامتثال الاجتماعي والفردي للشرعيات؛ لذلك لم يكن ثمة غرابة في أن يحيل على أعلام الفقه الإسلامي.

والحال أن أصل البحث مرهون بفلسفة الدين، التي لم نجد لها أثراً، كما لو أن سماحة الشيخ تعاطى مع موضوع فلسفة الدين بمنهجية إسلامية بحتة، وهو عين ما نصحنا بالابتعاد عنه؛ لأن لكل موضوعة علمية منهجيتها الخاصة بها.

فالإحيائية المطروحة في فلسفة الدين تختلف جذرياً عن الإحيائية الإصلاحية الإسلامية؛ لأنها تهتم أكثر بمطارحة الدين كدين دون أن تبت في حقانيته، أو أن تدافع عن تصوراته - وإن كان الكثير من الفلاسفة لا يقلون شراسة في الدفاع عن التصورات الفلسفية الكبرى - كما أنها لا تنظر إلى الشرعيات إلا بمقدار ما تحققه من تحول نفسي في الفرد المؤمن.

لكن سماحة الشيخ وبعد أن وعدنا بإجراء قراءة مقارنتية بين التصور الفلسفي للدين وبين التصور الفلسفي الديني، نجده يقفز عن الأولى ممحّضاً الثانية، بالإضافة إلى أنه يرسل الآراء إرسال البديهيات دونما استدلال عقلي معتبر في هذا الباب.

حيث إننا ننتهز الفرصة في هذا الباب لطرح تساؤل على سماحة الشيخ، بخصوص رجم الزاني أو الزانية، ما هي الحكمة من رجم الزاني أو الزانية بالحجارة بدلاً من الضرب بالسوط ؟ وهل يمكن اعتماد وسيلة عقابية أخرى؟ فهل هذا الحكم الشرعي ذي الملاك له مقتضى عقلي على أساس ما يلزم من تركه الوقوع بالمحالات العقلية؟ نعتقد أن القاعدة الثانية يلزمها تعميق البحث بشكل أكبر وليس من الضروري تبنيها كما البديهة. ولعمرنا أن فلسفة الفقه قد تحل هذا الإشكال لو كتب لها الاستمرار.

أما ما يخص أن الحقل الديني مورد الثبات فهذا ما لم يقل به أحد؛ لأن الحقل الديني بما هو حقل يشكّل سياجاً فكرياً كبيراً يهتم بموضوعة كبرى اسمها الدين فالطوطم بما هو معتقد ديني يدخل في إطار الحقل الديني، ولا نعتقد بأن سماحة الشيخ يعتبره من الثوابت غير القابلة للنقاش والنقض حتى وقس على ذلك العقائد المتكثرة في العالم. صحيح أن استعمال بعض المفاهيم العلمية تظل من المستحبات في القراءة الكلية للإشكاليات الدينية الكبرى، لكنه لا يمكن بتاتاً قبول تقزيمها أو تقليصها لكي تضحي خادمة لتصور واحد.

بقيت الإشارة إلى أنه وإن كنا نتفق مع سماحة الشيخ في كبريات التصور، إلا أننا على مستوى الصغريات نختلف معه قليلاً، ذلك أن الإحيائية الإسلامية المبحوث عنها ليس من الضروري أن تخرج من تحت عباءة الفقهاء مع تقديرنا لهم بالإجمال؛ لأن المدماكية الاستنباطية والتحليلية الفقهية لا تساعد كثيرا في التعامل مع كبريات المشاكل الدينية بعقل كلامي بله أن تكون مقاربة فلسفية لها، مع العلم بأن مجموع الأسماء المحتج بها لها كتابات فلسفية وكلامية، وفي هذه النقطة بالذات كنا نتمنى الاحتجاج بباقي الكتابات وكذا كنا نتمنى أن نقف على قراءة لبعض المجهودات الفكرية الإحيائية الخارج فقهية، إلا أننا لم نجد ذلك. ما يجعلنا نخلص إلى أن سماحة الشيخ فكر فلسفياً بعقل فقهي؛ لذلك لم يتعاط بإيجابية مع الفلاسفة الدينيين المسلمين في هذه الورقة، كما لو أنهم ليسوا بإحيائيين.

على مستوى آخر، لم نفهم لماذا وضع سماحة الشيخ آليات المعالجة والفهم الديني داخل خانة بعض المفكرين الإصلاحيين الدينيين ذاكرً إياهم بالاسم، ثم يضع المضمون خارج ما قالوه، فهل كان يعتقد بأن ذكر غيرهم بالاسم يشكل اعترافاً بهم؟ ما دخل جوهر الدين وعرْضه بتقي الدين النبهاني وحسن البنا والشهيد السعيد محمد باقر

الصدر ؟ نعتقد والله أعلم أن سماحة الشيخ يستنصر هاته الكتابات ضد المنظورات الدينية الكبرى والتي يقول بأنه يجب التعامل معها بموضوعية، لأنها: (منظار معرفي يحاكي الإنسان في إنسانيته والواقع بمقتضياته دون أن يهمِّش الدين، بل هو يعمل على إعادة الدور المركزي له بعد أن أكلته غفلة الجاهلين وجبروت السلاطين وسلطة المؤسسات الدينية بجمودها القاتل في الكثير من الأحيان... وأخيراً نردِّد قول ودعاء نبينا نبي الرحمة والهدى محمد بن عبد الله ﷺ: «اللهم أرنا الأشياء كما هي» برحمتك يا أرحم الراحمين من باب أنه شر لا بد منه ويجب التعامل معه بحيوية أكبر.

قد نكون مخطئين في هذا الاستنتاج لكن الاحتجاج بطه عبد الرحمان ومحمد باقر الصدر وتقي الدين النبهاني وحسن البنا في مقام البحث الفلسفي الديني المتطور، لا أظنه إلا ارتكاساً. أو وقوفاً محتشما أمام بصائر معرفية كبرى.

كما لو أن سماحة الشيخ شفيق جرادي لا زال يراوح مكانه في الوسط حائراً بين أن يظل مع المنظور المعاصر للتراث الإسلامي، أو يتعامل بمعرفية كبرى مع العطاءات الفلسفية الدينية. أوليس هو القائل: إن «الباعث اليوم نحو ضرورة الكلام عن اجتهاد فكري - إسلامي - فلسفي ديني .. هو طبيعة المرحلة الرسالية التي ينبض بها عصرنا ووقتنا هذا»[١٧].

على المستوى الثالث، ربما هناك خطأ مطبعي تسرَّب للمقالة المنشورة وهي أن سماحة الشيخ عندما أراد التحدث عن «فدائيان إسلام» صرَّح بـ «فدائيان خلق» وهو خطأ محض.

### السؤال اللغوي الديني:

لقد خصَّص المؤلف للمسألة اللغوية الدينية بحثين: الأول بعنوان «مقدِّمات منهجية للغة الظاهرة الدينية»، والبحث الثاني بعنوان «الوحي والكلمة في اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر»، ولنا أن نقول: إن سماحة الشيخ قد أبدع في هذه النقطة بشكل غريب وملفت لأنه وحسب علمنا أول من أثار نكتة الفارق بين لغة الدين ولغة الظاهرة الدينية، وهي نكتة جد هامة قد تقضي على بعض التحفظات المتواجدة هنا وهناك.

على العموم لا بأس من إيراد وجهة نظر الشيخ بخصوص هذه الموضوعة قبل أن ننتقل إلى إجراء مطارحة نقدية.

في بحث المقدِّمات المنهجية، نجد المؤلِّف حاول أن يحدِّد معنى للغة مستعيناً بالجرجاني في هذا المجال «قال الجرجاني في تعريف اللغة: ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[١٨] وما يتفرع منه أثناء النقاش إلى قول ولفظ وصواتة وغيرها من التجليات الواقعية للغة، خالصاً إلى:

١ - أن اللغة وإن اعتمدت على الحروف والتصوتات لبناء الكلام، إلا أن الكلام هو صورة تميِّز بين شكل في تأدية المقصد وشكل آخر، وهي أياً كان مصدر تولدها فإنما تخضع بالأخير لما يصطلح عليه الناس كجماعات تتواضع ابتداءاً على هيئة لفظية معينة، ثم تأتمر لاحقاً بتلك الهيئة أو الصورة التي بنتها ووضعتها.

٢ - أن اللغة تحاكي مستويات متعددة. فهي تضبط الصريح من القول ومحكمه.. كما أنها تتعالى لتنافس النفس في تجردها.. [١٩].

« **وأن اللغة بما هي دلالة معنى لا حد لمداها ولا منتهى، بينما الكلام هو اللفظ محكوم بالكثرة المحدودة...**»[٢٠] (ماراً بمساءلة الكثير من التوجهات الفلسفية الجرمانية الظاهراتية بخصوص اللغة والكينونة والأسطورة، منتهياً إلى النتيجة الكبرى وهي أن هناك لغة الدين ولغة الظاهرة الدينية مميزاً بينهما بمجموعة من المعايير:

**أولاً**: إن لغة الدين إنما تتعلق بالكلام الصادر عن الله سبحانه أو المنسوب إلى الله سبحانه بشكل مباشر .. أما لغة الظاهرة الدينية فإن الله سبحانه يصير فصلا ًمن فصول الدين، ويكون «الله» موضوعاً لمحمولات تتعلق تارة بوجوده، وأخرى بصفاته، وثالثة بأفعاله ومقاصده.

**ثانياً**: يمثل الوحي في لغة الدين موضوع الاهتمام الأساس؛ إذ يبحث عن كيفية تكلم الله مع الناس، في الوقت الذي تهتم لغة الظاهرة الدينية بالبحث عن تاريخية لغة الدين كناتج ثقافي كما وتبحث في طريقة التداول الذي تتعاطى به الجماعة مع نظام الكلمة، سواء في أعرافها العقيدية أو السلوكية والطقوسية..

**ثالثاً**: تمثِّل لغة الظاهرة الدينية تعبير التجربة الدينية للفرد، أو الجماعة باتساقاتها المنطقية الشكلية، أو المضمونية الخاصة بنفس القضية، وكونها تنطوي على سمات بشرية وثقافية بحتة يشتغل عقل المنتمي إلى (الصحيح على ) بلورتها بحسب قدراته التعبيرية والثقافية الخاصة .. كما وأنها تمثل ملامح نظام الفرق والطوائف بحسب خصوصياتها التفسيرية والإخبارية ..

رابعاً: تتحكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغة الحاكية عن الدين؛ لذلك فإنها تبقى لغة تعبر عن طبيعة فهمها للموضوع دون أن تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن نفس ذات الموضوع.. وإن كانت بحسب الواقع هي لغة طموحة في نيل ودرك الحقيقة والذات...»[٢١] جاعلاً من هذه الأسس الطرق المؤدية إلى تعددية فهم الكتب السماوية وهي نتيجة ذات أصالة واقعية مشهودة.

ونحن سوف نعمل على مناقشة هذه الأسس، قبل أن ننتقل إلى البحث في موضوعة الوحي.

الواضح أن المؤلف يحاول أن يشرعن لحركة فكرية بدأت تتسارع بوتيرة كبيرة

في هذه الأيام والتي تؤمن بنسبية فهم النص الديني، جاعلاً من نسبية الفهم متعلقة بلغة الظاهرة الدينية وليس بلغة الدين بما هو كلام الله سبحانه وتعالى.

لكن مشروعية دفاع كهذا لا يمكن أن تبرِّر عملية الفصل التشريحي داخل النص الديني بين لغة الدين ولغة الظاهرة الدينية، فالقرآن الكريم مثلاً هو كلام رباني صرف (لغة دين) لكننا من زاوية اهتمامنا باستيعاب معانيه، وكيفية الوصول إلى ذلك تجعله (لغة الظاهرة الدينية)، صراحة هذه الخلاصة تحتاج إلى الكثير من المجهود لتترسَّخ في الأذهان.

فاللغة معطى معنوي صرف كما سبق ونوَّه إلى ذلك المؤلِّف، لكن عملية الفهم تحتاج إلى مقدِّمات كلامية وصواتية ودلالة استعمالية (التواضع الجمع ) هذه آليات للفهم. وقد تنجح هذه الأدوات في الفهم الجيد وقد توصل إلى الفهم الأتم وقد تؤدي إلى الفهم الخطأ (سوء الفهم)، ولا يمكن للآليات المشرحية أن تعطي للجثمان اللغوي هوية أخرى.

بمعنى أن لغة الدين تظل واقعة تحت مطرقة الفهم وفق الآليات والأدوات البشرية المتسالم عليها، والتعامل مع لغة الدين وفق هذه المنهجية لا يعني استباحتها حتى نبحث لها عن قدسية أعلى، صحيح أن ما يحاول المؤلف الخلوص إليه هو إضفاء المشروعية على عملية الاجتهاد في الفهم دون أن يعاني المجتهد من الهجمات الشرعية الشرسة، إلا أننا نعتقد بأن منح هويتين لنفس الجسم اللغوي لغة دين ولغة ظاهرة دينية لن يحل الإشكالية بقدر ما يجعل من لغة الدين نفسها غير ذات وجود فعلي، فتضحي عارضة على الأصل اللغوي الأكبر وهو لغة الظاهرة الدينية.

وهذا ما سوف نعاينه في بحثه حول الوحي والكلمة، حيث نجد سماحة الشيخ لم يفصل بين الاتجاهات الثلاث الرائية للوحي، فالاتجاه الأول يرى في الوحي سعياً للتماثل بين الإنسان وبين سمات المتعالي، والثاني يرى في الوحي بثاً حيوياً هادياً لكل مواضع السكون والقلق، والثالث يرى تكييف الوحي مع كل واقع مستجد تمليه الظروف وسلطات الأمر الواقع وإملاءاته الكونية العالمية[٢٢]، بل يرى مشروعيتها متحققة في عين ذاتها ما دام الوحي بكلماته (لغة الظاهرة الدينية) **«باباً مشرَّعاً أمام محاولات بحثية ومنهجية لتشكيل المرتكزات والمباني المفيدة والمستفيدة، والتي تتجاوز المشكلات القائمة عند ما هو قائم بدون أي تجاوز سلبي ومواقف مسبقة»**[٢٣].

فالسلبية في التعامل مع النتاجات بخصوص أصل الوحي وبجميع أنواعها هو ما سوف يهدِّد الوحي بما هو (لغة دينية) لصالح الوحي/ الكلمة بما هو (لغة ظاهرة دينية).

في ختام هذه الورقة نعتقد بأن الاكتفاء بهذه المباحث يشكِّل إحاطة شبه كاملة لمجموع مباحث الكتاب؛ لأن الباقي وهو «الدين والعلمنة في نظام المعرفة والقيم» و

«العقل في جدلياته» و «حكمة الإشراق وجدلية الأنساق» لم تحمل لنا ذات المؤلف حتى نقف على تصوراته الخاصة في الإشكاليات الدينية الكبرى، بقدر ما كانت طرحاً أكاديمياً مرهوناً بالملتقيات الفكرية التي كانت محركاً له، وإن كنا لا ننكر مواضع الجدة في التعامل مع المعرفة الإشراقية عند السهروردي من جهة تعميق النظر إلى هذا التراث بأدوات منهجية جديدة.

على أي حال ما يمكن أن نبديه من جهة الرؤية الإجمالية لتصور سماحة الشيخ الأستاذ شفيق جرادي هو أنه حاول أن يعتمد معارف الدرجة الثانية لتعضيد رؤيته لبعض الإشكاليات الدينية التي أثارت انتباهه، بل حتى أنه أراد تعضيد معارف الدرجة الأولى بمعارف الدرجة الثانية بما أسماه بالقراءة النسقية التقنينية الداخلية. فحتى العقل بما هو موجود متفرِّد يراه سماحة الشيخ مكوناً فطرياً يتكامل مع النص الديني، وعليه فإن التعاقلية عمل تعبدي صرف مكفول للمؤمنين.

كما أن المجهود المعرفي الذي خاضه المؤلف يظل مجهوداً طوسيا بامتياز (ما يدلل على البقاء داخل العباءة)؛ لأنه يستمر في نفس المشروع بالتعاطي كلاميا مع المعطيات والمنظورات الفلسفية؛ لأنه يظل صحيحاً أن التقوقع داخل فلسفة الدين لا يشكل حلاً خلاصياً بقدر ما هو شحنة سلبية قد تنضاف إلى مجموع المشاكل التي يعانيها العقل المسلم، فالإصلاح الديني لا بد من أن يتم من الداخل وواقفاً على صحة أو خطأ المنظور، أحكام كهذه هي غير متيسرة بأدوات فلسفية، ما يجعل من الأبحاث الفلسفية الدينية في أغلبها دوراناً لا نهائياً. فلعبة العقل المجرد لا تنتهي أبدا وتوالد الأفكار يظل متسلسلاً إلى ما لا نهاية، ما يجعل الاحتكام إلى النص الديني على وجه الاستدلال مسألة محورية وهامة جداً لحبس نزيف التفكير العمائي. نفس المؤاخذة تنجر إلى الكلاميات المدرسية التي لا يمكنها أن تجيب على الكثير من الإشكالات الدينية المثارة حاليا فشبهة ابن كمونة قد أكل عليها الدهر وشرب وحل محلها شبهات كثيرة متعلقة بالمتعلقات العبادية والإيمانية في هذا الموج المتلاطم، ما يجعل تسلحها بالعطاءات العقلية الحديثة مسألة محورية وهامة جداً؛ لذلك نعتقد بأن تجديد النظر في مسائل علم الكلام الجديد ومنهجياته ولغته وعكوف الجميع على تمتين أطروحاته، قد يساعد المسلم على تجاوز الكثير من المشاكل الدينية العملية التي تعيق طريقه نحو الارتياض الرباني، وطبعاً هكذا تصويب وتنقيح لا يمكن أن يتأتى إلا بأخذ منهج التبني الحضاري بعين الاعتبار؛ لأن الأزمة أممية وليست فردية، فنقل التكليف من الذات المفكِّرة طبيعة إلى الذات المفكرة اعتباراً أي العقل الجماعي في التعاطي مع المشاكل المعرفية الدينية، دونما نسيان ضرورة التجديد الجذري لبعض المفاهيم التي أضحت معيقة لسريان العقل الإسلامي أكثر من مساعد، وذلك بتخليصها من الارتكاسات التاريخية والحمولات السياسية التي اعترتها على مدار التاريخ[٢٤]. قد

يخرجنا من الأزمة الرازحة على عقلنا الموبوء بالصراعات الداخلية، ويجيب على السؤال الوجودي: لماذا لم نتقدم؟ فهي عملية حفر ديني ذاتي تسمح بتجاوز المعوقات دون جلد للذات مثل ما نجده عند بعض المفكرين.

طبعاً هكذا إحاطة بالوضع الإسلامي الحالي لا يمكن أن تكون إلا خطوة بناءة لإجراء التغيير المنتظر، والسعي الحثيث لديننة العقل وعقلنة الدين الإسلامي؛ لأن طرفي ثنائية الدين والعقل لا بد أن يلتقيا في مقام ما، صحيح أن المشروع كبير إلا أنه مهم بأهمية الوجود البشري.

بقيت الإشارة إلى أن المجهود المعرفي الذي أظهره سماحة الشيخ شفيق جرادي شكَّل بالنسبة لنا بارقة أمل في أنه يمكن أن نجد معمّمين يخوضون في مواضيع كانت إلى عهد قريب رهينة ذوي الياقات بنفس الأتمية والأكملية في البحث، وما منظورنا في كتاب مقاربات منهجية في فلسفة الدين إلا منظور مبتدأ في عالم فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد يحتاج لنقد على نقده، وما الكمال إلا لله سبحانه وتعالى.

الهوامش:

(١) - شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤، ص ٨.

(٢) - شفيق جرادي، م.ن، ص ١٤.

(٣) - شفيق جرادي، م.ن، ص ١٥.

(٤) - حيدر حب الله، عقلنة الدين ودينة العقل - نحو دفاع عقلاني عن الدين، مجلة المنهاج العدد ٢٧، خريف ٢٠٠٢ ،ص ٨.

(٥) - أخذاً عن مقالة الأستاذ محمد حسن قدردان قراملكي، علم الكلام والتعددية المذهبية - هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي، ترجمة أحمد فاضل السعدي، منشور في نصوص معاصرة العدد الرابع السنة الأولى، خريف ٢٠٠٥ ص ٩١، ويرجى الرجوع إلى هذه المقالة لأهميتها، كما مجموع ما تنشره مجلة نصوص معاصرة.

(٦) - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ضبط محمد جعفر شمس الدين منشور عن دار التعارف للمطبوعات، سنة ١٩٩٨، ص ٢٣٥ ضمن باب معرفة الإمام والرد عليه.

(٧) - مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية - مقاربات في فلسفة الدين. ترجمة، عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف. منشورات دار الهادي عن سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، الطبعة الأولى، ص ٣١٦.

(٨) - السيد كمال الحيدري، المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، منشورات دار الهادي الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ ص ٣٨١ و ٣٨٢. ويمكن مراجعة كتاب العلامة محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، عن المجمع العلمي للشهيد الصدر، سنة ١٤١٠ هجري من ص ٤٠٣ إلى ٤١٣.

(٩) - الشهيد محمد باقر الصدر، م.ن، ص ١٢٦.

(١٠) - أحد قراملكي، الكلام الجديد وفلسفة الدين - رؤية في السمات المائزة، تعريب حيدر نجف مجلة «المحجة «، العدد الثامن، ص ٩٨ و ١٠٠.

(١١) - سورة الأنبياء، آية ٨٧.

(١٢) - سورة النمل، آية ١٤.

(١٣) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٦٥.

(١٤) - شفيق جرادي، م.ن، ص ١٨٧.

(١٥) - شفيق جرادي، م.ن، ص ١٩١.

(١٦) - شفيق جرادي، م.ن، ص ١٩٤.

(١٧) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٦٧.

(١٨) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٢٠٢.

(١٩) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٢٠٥ و ٢٠٦.

(٢٠) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٢٠٧.

(٢١) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٢٢٤.

(٢٢) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٢٢٤.

(٢٣) - شفيق جرادي، م.ن، ص ٢٤٥.

(٢٤) - لمزيد توسع بخصوص هذه المنهجية لا بد من الرجوع إلى كتاب المفكر الإسلامي إدريس هاني، الإسلام والحداثة - إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، منشورات دار الهادي ضمن سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٥، لما يحمله الكتاب من رؤية تأسيسية لهذا المنهج مع تطبيقات له.

## إصدارات

- ❖ الأراء الكلامية لموسى بن ميمون
- ❖ اليهود تاريخ وعقائد
- ❖ فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي
- ❖ ظاهرة النبوة الإسرائيلية

# عَرض لِكتاب
# الآراء الكلامية لموسى بن ميمون

الكتاب: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون.

الكاتب: د. حسن حسن كامل إبراهيم.

الناشر: مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤.

الحجم : ١٩٠ صفحة مِن الحجم الكبير.

صدر في القاهرة أواخر العام ٢٠٠٤ وبداية العام ٢٠٠٥ للكاتب الدكتور حسن حسن كامل إبراهيم مدرس الفلسفة بكلية البنات جامعة عين شمس، ويتناول الكتاب الآراء الكلامية والفلسفية لواحد من أهم علماء اليهود على مدى التاريخ، وهو موسى بن ميمون، صاحب «دلالة الحائرين» وغيره من الأعمال التي أعادت صياغة الفكر اليهودي على أسس كلامية وفلسفية، شارحة للدين اليهودي، وتحقيق التوفيق بين العقل والنقل، وإثبات الصلة بين الحكمة والشريعة، وفقاً للأسس التي وضعها كبار علماء الكلام وفلاسفة المسلمين من أمثال الغزالي وابن رشد وغيرها.

وقد قدّم الكتاب دراسةً وافيةً لموضوعات الإلهيات والنفس والأخلاق.

يقع الكتاب في أربعة فصول:

يستعرض المؤلف في الفصل الأول نسب موسى بن ميمون وأسرته، ورحلاته التي بدأت من الأندلس، وانتهت بوفاته في القاهرة في عهد صلاح الدين الأيوبي، وعندما مات حمله اليهود ودفنوه في فلسطين.

ويتعرض المؤلف في الفصل الثاني بشيء من التفصيل لمؤلفات موسى بن ميمون، خاصة كتابه الأشهر «دلالة الحائرين» والذي يُعتبر المرجع الأكبر للفلسفة اليهودية، والذي أثر في الفكر اليهودي في ما بعده حتى العصر الحالي.

وفي هذا الفصل الثالث يشرح المؤلف فلسفة ابن ميمون في الإلهيات، وأدلة إثبات وجود الله، وأنه واحد ولا جسم له ولا قوة في الجسم، ويبين أثر الفلسفة الإسلامية في تكوينه الفكري، خاصّةً وأنه يتعرض للنُّبُوَّة والصفات الإلهية والعلم الإلهي والعقول المفارقة.

وأما الفصل فقد خصصه المؤلف لشرح رؤية ابن ميمون للنفس الإنسانية والإرادة البشرية، ثم تعرّض للعقل لديه والإدراك الإلهي، وأنّ الإنسان مدنيّ بطبعه، أيّ: أنه مجبول جُبِل على الاجتماع مع الآخرين، ومَن يرصد سلوك الإنسان وأخلاقه يلاحظ اختلافات كثيرة بين أفراده، وتلك الفروق الأخلاقية بين بني البشر تحول دون اجتماعهم.

# عَرض لِكتاب
# اليهود.. تاريخ وعقائد

الكتاب: اليهود.. تاريخ وعقائد.

الكاتب: د. وداد يوسف كمال حسين.

الناشر: منشورات جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٥.

الحجم الكتاب: ٢٥٣ صفحة من الحجم الكبير.

تصدر منشورات جامعة الإسكندرية كتاب «اليهود.. تاريخ وعقائد» للدكتورة وداد يوسف كمال حسين، ويبدو الكتاب من عنوانه أنه يبحث في التاريخ اليهودي والعقائد اليهودية.

## ينقسم الكتاب إلى أربعة فصول

في الفصل الأول يعرض المؤلف تاريخ اليهود، حيث يبدأ التاريخ اليهودي - كما تقول المؤلفة - مع تاريخ نبي الله يعقوب u، ولا ينتهي؛ حيث إنّ التاريخ سلسلة من الأيام لا تنقطع، واليهود ظلوا في التاريخ في الشتات يحملون تاريخهم، حتى أقاموا لهم دولةً على أنقاض الدولة الفلسطينية.

## مصادر العقيدة اليهودية:

مصادر العقيدة تأتي من التوراة وشرحها الذي قام به كهنة الشريعة وأرباب الهيكل، ثم من الفلسفة اليهودية المختلطة بثقافات العالم المختلفة التي عاشوا فيها، وهذان المصدران - العقيدة والفلسفة - صارا سياسةً وديناً وقوميّةً تأخذ من التشريع ما يناسب السياسة وما يتواءم مع العلاقات الدولية، وقد عرضت المؤلفة لهذا الأمر في الفصل الثاني من كتابها.

## وأما الفصل الثالث فقد خصصته للحدين عن أهمية التلمود:

لأنّ التوراة تحتاج إلى تفسير، والتفسير يأتي من أفواه الشّرّاح، لذا كان التلمود هو هذا الشرح، ومن هنا تأتي أهميته؛ فالتوراة عامة، والتلمود يفصل في «الجمارا». و«المشناه»، وبسبب هذه التفاصيل فاق التلمود في أهميته التوراة ذاتها، فصارت تاريخاً قبل أن تكون تشريعاً.

وفي الفصل الأخير من الكتاب عرضت المؤلفة للعقائد اليهودية التي تمتاز بالتوحيد الذي يصل بـ «يهوه» إله العالَمين، ثم ببعض الشرك، أو حصر «يهوه» في قومية اليهود، ولذلك فإنّ فكرة المسيح المختار المنتظر المرسل من «يهوه»، فهو نبي ملك من نسل داود، وكأنه داود جديد، مهمته تخليص الشعب اليهودي من أَسْر الأمم له، وإعادة مملكة سليمان على أرض الموعد.

# عَرض لِكتاب فلسفة الحرب في الفكر الديني الاسرائيلي

الكتاب: فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي.

الكاتب: د. محمد جلاء إدريس.

الناشر: مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤.

الحجم: ٢٥٧ صفحة من القطع المتوسط.

يأتي كتاب «فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي» للمؤلف الدكتور محمد جلاء إدريس هادفاً إلى تنمية الوعي المعرفي بطبيعة المجتمع الإسرائيلي من خلال الدراسات العلمية التحليلية للفكر الإسرائيلي قديماً وحديثاً، ومن خلال التأصيل العلمي لهذا الفكر.

ينقسم الكتاب إلى فصلين رئيسيين، كل فصل ينقسم إلى عدة عناوين فرعية..

والفصلان هما: مبادئ الحرب وأصولها عند الإسرائيليين القدامى، ثم مبادئ الحرب وأصولها عند الإسرائيليين المعاصرين.

ويربط المؤلف بين الماضي والحاضر، فخرجت الدراسة بنتيجة مهمة وخطيرة في نفس الوقت، وهي أنّ الفلسفة الحديثة للحرب في إسرائيل لم تتغير كثيراً عن نفس الفلسفة القديمة، وأنّ العقلية الإسرائيلية يسيطر عليها مفهوم الإبادة الذي ذُكر في سفر يشوع، مع الأخذ في الاعتبار بأنّ رجال الدين في إسرائيل من أقوى فئات المجتمع الإسرائيلي تمسكاً بهذا المفهوم.

كما أن رجال السياسة في إسرائيل غالباً ما يربطون بين التوجهات الدينية عند اتخاذهم لقرار الحرب لكي يعطوا المواطن الإسرائيلي إحساساً بأن الساسة متدينون أي: أنهم يراعون البعد العقائدي في الصراع مع العرب؛ والقرار السياسي مثلاً في التنقيب عن آثار تحت المسجد الأقصى يرتبط بالعقيدة القائلة: إن الهيكل تحت الأقصى.

# عَرْض لكتاب
# ظاهرة النُّبُوَّة الاسرائيلية

الكتاب: ظاهرة النُّبُوَّة الإسرائيلية.

الكاتب: د. محمد خليفة حسن.

الناشر: مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ط١، ١٩٩١، ط٢، ٢٠٠٤.

الحجم: ٣٢٤ صفحة من الحجم المتوسط.

يقدم كتاب «ظاهرة النُّبُوَّة الإسرائيلية» لمؤلفه د. محمد خليفة حسن وجهة النظر اليهودية في تاريخ النُّبُوَّة الإسرائيلية عرضاً موضوعياً يعتمد فيه اعتماداً كليّاً على المصادر اليهودية، وعلى رأسها العهد القديم الذي يحتوي على المادة الأساسية لتاريخ أنبياء بني إسرائيل من خلال الكتابات المنسوبة إليهم..

## ينقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول

### الفصل الأول:

### ظاهرة النُّبُوَّة الإسرائيلية:

يعتمد المؤلف على المنهج التاريخي الديني في شرح ظاهرة النُّبُوَّة الإسرائيلية وتوضيح مفاهيمها وأفكارها المختلفة، مع الاهتمام بنشأة هذه المفاهيم والأفكار وتطورها، وتحديد موقعها داخل إطار الديانة اليهودية.

### الفصل الثاني:

### سمات النُّبُوَّة الإسرائيلية:

يشرح هذا الفصل سمات النُّبُوَّة الإسرائيلية في كل عصر وعصورها، وفي نفس الوقت نحصل على صورة شمولية للنُّبُوَّة الإسرائيلية توضح سماتها العامة بعيداً عن الأطر الزمانية والمكانية.

## الفصل الثالث:

## تاريخ أنبياء بني إسرائيل:

يعتمد المؤلف في عرض تاريخ أنبياء بني إسرائيل على المنهج التاريخي في الترتيب الزمني للأنبياء، مع الاعتراف بقدر من الاستمرارية والاتصال فيما بينهم يسمح بتصنيفهم إلى مجموعات مستقلة، واتصالها بغيرها من المجموعات من ناحية أخرى في بناء يسمح بالتنوع والتكامل في عرض تاريخ النُّبُوَّة الإسرائيلية.

# بيبليوغرافيا

❖ بيبليوغرافيا حول اليهودية

Simon Noveck. Great Jewish Personalities in Modern Times. The B'nai B'rith Great Books Series; V.2. New York. Farrar Straus and Cudahy. 1960.

Steven L. Jacobs. Rethinking Jewish Faith: The Child of a Survivor Responds. Suny Series in Modern Jewish Literature and Culture. Albany: State University of New York Press. 1994.

Steven T. Katz. Jewish neo-Platonism. New York. Arno Press. 1980.

Steven T. Katz. Medieval Jewish philosophy. New York. Arno Press. 1980.

Steven T. Katz. Post-holocaust dialogues: critical studies in modern Jewish thought. BM 565 K365. 1983.

Steven T.Katz. Saadiah Gaon. New York. Arno Press. 1980.

Strousma. Sarah. Dawud ibn Marwan al-Muqammis's twenty chapters (Ishrun maqala). Leiden Brill. 1989.

Stuart E. Rosenberg. The Jewish Community in Canada. Toronto. McClelland and Stewart. 1970.

Susan Zuccotti. Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy. Yale University Press. 2002. 408pp.

Susannah Heschel. Abraham Geiger and the Jewish Jesus. University of Chicago Press. 332pp.

Tikva Frymer-Kensky. Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories. 446pp. Schocken Books

Will Herberg. Judaism and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion. Temple Books. New York.

Will Herberg. Protestant. Catholic. Jew: An Essay in American Religious Sociology. Chicago: University of Chicago Press. 1983.

William Shaffir. Life in a religious community: the Lubavitcher chassidim in Montreal. BM 198 S52. 1974.

Wolfson. Harry Austryn Crescas. Critique of Aristotle: problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy. 1929.

Yehuda Bauer. From Diplomacy to Resistance: A History of Jewish Palestine. 1939-1945. Varda Books. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2001. 442pp.

Z. E. Kurzweil. The Modern Impulse of Traditional Judaism. Hoboken. N.J.: Ktav. 1985.

Zvi Kolitz. Yosl Rakover Talks to God. 110pp. KTAV Publishing House. Inc.

Norman Lamm (Editor). Religious Thought of Hasidism: Text and Commentary. KTAV Publishing House. Inc. 711pp.

Oliver Leaman. Evil and suffering in Jewish philosophy. Cambridge. Cambridge University Press. 1995. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2004. 238pp.

Pamela Susan Nadell. Women Who Would Be Rabbis: A History of Women's Ordination. 1889-1985. Boston: Beacon Press. 1988.

Petuchowski. Jakob Josef. Prayerbook reform in Europe: the liturgy of European liberal and reform Judaism. BM 669 P46 1968

R. Barbara Gitenstein. Apocalyptic Messianism and Contemporary Jewish-American Poetry. Suny Series in Modern Jewish Literature and Culture. Albany: State University of New York Press. 1986.

Raphael Loewe. Ibn Gabirol. New York. Grove Weidenfeld. 1990.

Raphael Loewe. Studies in rationalism. Judaism & universalism. in memory of Leon Roth. 1966.

Robert Brody. The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture. Yale University Press. 408pp.

Robert G. Goldy. The Emergence of Jewish Theology in America. The Modern Jewish Experience. Bloomington. Ind.: Indiana University Press. 1990.

Robert M.Seltzer. Jewish People. Jewish Thought: The Jewish Experience in History. New York. Macmillan. 1980.

Roger S. Gottlieb. Thinking the unthinkable: meanings of the Holocaust. D 804.3 T44. 1990.

Ruth Link-Salinger. A Straight path: studies in medieval philosophy and culture: essays in honor of Arthur Hyman. Washington. Catholic University of America Press. 1988.

S. M. Stern. Medieval Arabic and Hebrew thought. London. Variorum. 1983.

S. R. Driver. The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters (in 2 vols). Varda Books. 2005. 1248pp.

Salomon Munk. Philosophy and philosophical authors of the Jews: a historical sketch with explanatory notes. Dubuque Brown. 1965.

Salomon Pines. The guide of the perplexed. Chicago. University of Chicago Press. 1963.

Samson Raphael Hirsch. Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances. «4th » ed. London: Soncino Press. 1975.

Samuel C. Heilman. and Steven Martin Cohen. Cosmopolitans & Parochials: Modern Orthodox Jews in America. Chicago: University of Chicago Press. 1989.

Samuel C. Heilman. Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction. New Brunswick. N.J.. Transaction Publishers. 1998.

Samuel G. Freedman. Jew vs. Jew: The Struggle for the Soul of American Jewry. Simon & Schuster Adult Publishing. Group400pp.

Scult Melvin Meyer. The Conversion of the Jews and the Origins of the Jewish Emancipation in England. «Waltham. Mass.: s.n.». 1968.

Siegel. Seymour. and Elliot Gertel. God in the Teachings of Conservative Judaism. Emet Ve;Emunah ; V. 3. New York. Hoboken. N.J.: Rabbinical Assembly ; Distributed by KTAV 1985

Siegel. Seymour. Conservative Judaism and Jewish Law. Studies in Conservative Jewish Thought ; V. 1. New York: Rabbinical Assembly: distributed by Ktav. 1977.

Marshall Sklare. Conservative Judaism. an American religious movement. BM 197.5 S55 1985.
Marshall Sklare. Conservative Judaism; an American Religious Movement. New augm. ed. New York.: Schocken Books. 1972.
Martin Buber. Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy New York.
Martin Buber. Good and Evil: Two Interpretations. New York.
Martin Buber. Images of Good and Evil. London. Routledge & Kegan Paul. 1952.
Martin Buber. Israel and the World: Essays in a Time of Crisis. New York.
Marvin Fox. Interpreting Maimonides: studies in methodology. metaphysics. and moral philosophy. Chicago. University of Chicago Press. 1990.
Mel Scult. Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai M. Kaplan. American Jewish Civilization Series. Detroit: Wayne State University Press. 1993.
Menachem Marc Kellner. Contemporary Jewish Ethics. Sanhedrin Jewish Studies. New York: Sanhedrin Press. 1978.
Menachem Marc Kellner. Maimonides on Judaism and the Jewish people Albany State. University of New York Press. 1991.
Menachem Marc Kellner. Must a Jew Believe Anything? London: Littman Library of Jewish Civilization. 1999.
Mendell Lewittes. Religious Foundations of the Jewish State: The Concept and Practice of Jewish Statehood from Biblical Times to the Modern State of Israel. New York.
Michael A. Meyer. Response to modernity: a history of the Reform Movement in Judaism. BM 197 M49 1988.
Michael A. Meyer. The origins of the modern Jew: Jewish identity and European culture in Germany. 1749-1824. BM 316 M48 1967
Michael Berenbaum. After Tragedy and Triumph: Essays in Modern Jewish Thought and the American Experience. Cambridge. England: Cambridge University Press. 1990.
Michael L. Morgan. The Jewish thought of Emil Fackenheim: a reader. BM 565 F33. 1987.
Mordecai Waxman. Tradition and Change: The Development of Conservative Judaism. New York: Burning Bush Press. 1970.
Morton C. Fierman. Leap of Action: Ideas in the Theology of Abraham Joshua Heschel. Lanham. Md.: University Press of America. 1990.
Moses Maimonides. The guide for the perplexed. Translated from the Arabic text. by M. Friedlander. New York. Dover. 1961.
Moshe Pelli. The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany. Studies in Judaism in Modern Times ; V. 5. Leiden.
Nadell. Pamela Susan. Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook. Jewish Denominations in America. New York: Greenwood Press. 1988.
Nahum M. Sarna. JPS Torah Commentary: Exodus. Varda Books.
Nahum Norbert Glatzer. Modern Jewish Thought: A Source Reader. New York. Schocken. 1977.
Nathan Rotenstreich. Tradition and Reality: The Impact of History on Modern Jewish Thought. Contemporary Jewish Civilization Series. New York.
Norbert Max Samuelson. An Introduction to Modern Jewish Philosophy. Suny Series in Jewish Philosophy. Albany: State University of New York Press. 1989.

Religion. New York. Ktav. 1975.

James G. Frazer. Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion and Law. Vol. III. Varda Books. 2001. 587pp.

Joel L. Kraemer, and Lawrence V. Berman. Perspectives on Maimonides: philosophical and historical studies. Oxford. Oxford University Press. 1991.

Joseph A. Buijs. Maimonides: a collection of critical essays. Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1988.

Joseph Leon Blau, Judaism in America: From Curiosity to Third Faith, Chicago History of American Religion. Chicago. University of Chicago Press. 1976.

Joseph Leon Blau. Modern Varieties of Judaism. Lectures on the History of Religions. Sponsored by the American Council of Learned Societies. new Series; No. 8.. new York. Columbia University. 1966.

Joseph Sarachek. Faith and reason: the conflict over the rationalism of Maimonides. 1935.

Julius Guttmann. Philosophies of Judaism: the history of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig. New York Holt. Rinehart and Winston. 1964.

Larry Witham. By Design: science search for God. Varda Books. 2006. 300pp.

Lenn Evan Goodman. God of Abraham. New York. Oxford University Press. 1996.

Lenn Evan Rambam Goodman. readings in the philosophy of Moses Maimonides. New York. Viking. 1976.

Leo Strauss. Philosophy and law: essays toward the understanding of Maimonides and his predecessors. Philadelphia. Jewish Publication Society. 1987.

Leon Roth. The guide for the perplexed. London and New York. Hutchinson>s University Library. 1948.

Levi ben Gershom. the Wars of the Lord. Philadelphia. Jewish Publication Society. 1984.

Lewy. Hans and Altmann. Alexander and Heinemann. Isaak. Three Jewish philosophers. New York. Atheneum. 1969.

Linzer Norman. The Jewish Family: Authority and Tradition in Modern Perspective. New York: Human Sciences Press. 1984.

Louis Jacobs. A Tree of Life: Diversity. Flexibility. and Creativity in Jewish Law. New York. Oxford University Press. 1984.

Louis Jacobs. We Have Reason to Believe: Some Aspects of Jewish Theology Examined in the Light of Modern Thought. 2nd ed. London: Valentine Mitchell. 1962.

Lucy S. Dawidowicz. The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe.

Marc Lee Raphael. Profiles in American Judaism: The Reform. Conservative. Orthodox. and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective. San Francisco. Harper & Row. 1984.

Marcus Arkin. Aspects of the Jewish Economic History. Varda Books. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2002.285pp.

Marcus. Jacob Rader. Israel Jacobson: The Founder of the Reform Movement in Judaism. 2nd rev. ed. Cincinnati: Hebrew Union College Press. 1972.

Marie Syrkin. Blessed is the Match: The Story of Jewish Resistance. Varda Books. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2002. 384pp.

Marion A. Kaplan. Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany. Oxford University Press. USA. 290pp.

tions. 1984.

Evyatar Friesel. Atlas of Modern Jewish History. Rev. from the Hebrew ed. Studies in Jewish History. New York: Oxford University Press. 1990.

Geoffrey Wigoder. Jewish-Christian Relations since the Second World War. Sherman Studies of Judaism in Modern Times. Manchester. England: Manchester University Press 1988.

George Aaron Barton. The International Critical Commentary: Ecclesiastes. Varda Books 2005. 228pp.

George G. Kranzler. and Irving illus Hertzberg. The Face of Faith;: An American Hassidic Community. by George Kranzler. Photographs by Irving I. Herzberg.

Goodman. Lenn Evan. On justice: an essay in Jewish philosophy. New Haven. Yale University Press. 1991.

Grace Goldin. Come Under the Wings: A Midrash on Ruth. Varda Books. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2001.110pp.

Haim Hermann Cohn. Jewish Law in Ancient and Modern Israel. Selected Essays. New York.

Harry Austryn Wolfson. Repercussions of the Kalam in Jewish philosophy. Cambridge Mass Harvard University Press. 1979.

Heinz Mosche Graupe. The Rise of Modern Judaism: An Intellectual History of German Jewry. 1650-1942. Huntington. N.Y.

Henry Charles Lea. A History of the Inquisition of the Middle Ages. in 3 Volumes Top5 Varda Books. Harper & Brothers. 2001. 1936pp.

Herbert Davidson. A Proofs for eternity. creation. and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy. New York. Oxford University Press. 1987.

Howard Morley Sachar. The Course of Modern Jewish History. New rev. ed. New York Vintage Books 1990.

Howard R. Greenstein. Turning Point. Zionism and Reform Judaism. Brown Judaic Studies ; No.12. Chico. Calif.

Hugo Bergman. Faith and Reason: An Introduction to Modern Jewish Thought. Hillel Little Books ; V. 5. New York: Schocken. 1961.

Idelsohn. Abraham Zebi. Jewish liturgy and its developmentz. BM 660 I42 1932

Isadore Twersky. Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah) New Haven Yale University Press 1980.

Isadore Twersky. Studies in medieval Jewish history and literature. Cambridge. Mass Harvard University. Press 1

Israel Abrahams. Chapters on Jewish Literature. Varda Books. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2001. 275pp.

Israel Isaac Efros. Studies in medieval Jewish philosophy. New York. Columbia University Press. 1974.

Jacob Bernard Agus. Modern Philosophies of Judaism: A Study of Recent Jewish Philosophies of Religion. by Jacob B. Agus.

Jacob Bernard Agus. The evolution of Jewish thought. New York. Arno Press. 1973.

Jacob Guttmann. Collected papers of Jacob Guttmann. New York. Arno Press. 1980.

Jacob Neusner. Judaism in Modern Times: An Introduction and Reader. Cambridge Mass. Blackwell. 1995.

Jacob Neusner. Understanding American Judaism: Toward the Description of a Modern

Breslauer. S. Daniel. and G. E. Gorman. Modern Jewish Morality: A Bibliographical Survey. Bibliographies and Indexes in Religious Studies ; No. 8. New York: Greenwood Press. 1986.

Charles S. Liebman, and Steven Martin, Two worlds of Judaism: the Israeli and American experiences. BM 565 L53 1990.

Colette Sirat. A History of Jewish philosophy in the Middle Ages. Cambridge, Cambridge University Press. 1985.

Dan Cohn-Sherbok. Issues in Contemporary Judaism. Library of Philosophy and Religion. Houndmills: Macmillan. 1991.

Dan Cohn-Sherbok. Problems in Contemporary Jewish Theology. Lewiston. N.Y.: E. Mellen Press. 1991.

Dan Cohn-Sherbok. Understanding the Holocaust: An Introduction. Issues in Contemporary Religion. London ; New York: Cassell. 1999.

Dana Evan Kaplan. Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions. New York: Routledge. 2001.

David Harry Ellenson. Tradition in Transition: Orthodoxy, Halakhah, and the Boundaries of Modern Jewish Identity. Studies in Judaism. Lanham. Md.: University Press of America. 1989.

David Horowitz. The Anti-Chomsky Reader. Varda Books. 2006. 278pp.

David Horowitz. The End of Time. Varda Books. 2006. 165pp.

David Novak. Halakhah in a theological dimension. BM 520.6 N68 1985.

David Philipson. The Reform Movement in Judaism. A reissue of the new and revised / with an introduction by Solomon B. Freelof. 3rd ed.

David Weiss Weiss Halivni. Revelation Restored: Divine Writ & Critical Responses. Perseus Publishing. 144pp.

Don Isaac Abravanel. Statesman and Philosopher. Benzion Netanyahu. Varda Books. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2001. 362pp.

Dorff. Elliot N.. and Louis E. Newman. Contemporary Jewish Theology: A Reader. New York: Oxford University Press. 1999.

Eisen. Arnold M. Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming. The Modern Jewish Experience. Bloomington. Ind.: Indiana University Press. 1986.

Eliezer Berkovits. Jewish Women in Time and Torah. Hoboken. N.J.: KTAV Pub. House. 1990.

Eliezer Berkovits. With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Deathcamps. New York: Sanhedrin Press, 1979.

Emanuel B. Quint. Jewish Jurisprudence: Its Sources and Modern Applications. Chur Switzerland. Harwood Academic. 1980.

Emil L Fackenheim. The Jewish Bible after the Holocaust: A Re-Reading. Sherman Studies of Judaism in Modern Times. Manchester. England: Manchester University Press. 1990.

Eric L. Ormsby. Moses Maimonides and his time. Washington.

Catholic University of America Press. 1989.

Erwin Rosenthal. Isak Jakob Saadya studies. New York. Arno Press. 1980.

Eugene B. Borowitz. Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide. New York: Behrman House. 1983.

Eugene B. Borowitz. Liberal Judaism. New York: Union of American Hebrew Congrega-

Abraham Ibn Daud. the Exalted Faith Rutherford. NJ Fairleigh. Dickinson University Press. 1989.

Abraham J.Edelheit. and Hershel Edelheit. The Jewish World in Modern Times: A Selected. Annotated Bibliography. Boulder. Colo. Westview Press. 1988.

Abraham Joshua Heschel. and Samuel H. Dresner. The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism. Chicago. University of Chicago Press. 1985.

Abraham Joshua Heschel. God in Search of Man: A Philosophy of Judaism. New York: Octagon Books. 1972.

Abraham Joshua Heschel. Who Is Man?. Raymond Fred West Memorial Lectures on Immortality. Human Conduct. and Human Destiny. 1963. Stanford: Stanford University 1965.

Alan L.Berger. Judaism in the Modern World. The B.G. Rudolph Lectures in Judaic Studies. New York. New York University Press. 1994.

Alan Mittleman. Between Kant and Kabbalah: An Introduction to Isaac Breuer>s Philosophy of Judaism. Suny Series in Judaica. Albany: State University of New York Press. 1990.

Alexander Altmann. Essays in Jewish intellectual history Hanover. N.H Published for Brandeis University Press. by University Press of New England. 1981.

Alexander Altmann. Studies in religious philosophy and mysticism. 1969.

Alexander Altmann. The book of doctrines and beliefs. Oxford. East and West Library 1946.

Allan Lazaroff. The theology of Abraham Bibago: a defense of the divine will. knowledge and providence in the fifteenth-century. Spanish-Jewish philosophy. University of Alabama Press. 1981.

Andre Chouraqui. Between East and West: A History of the Jews of North Africa. Varda Books. 2002. 398pp.

Arnold M. Eisen. The Chosen People in America: A Study in Jewish Religious Ideology. Bloomington. Ind.: Indiana University Press. 1983.

Arthur Allen Cohen. Arguments and doctrines: a reader of Jewish thinking in the aftermath of the holocaust. BM 40 C63 1970.

Arthur Hertzberg. Being Jewish in America: The Modern Experience. New York: Schocken. 1979.

Arthur Hertzberg. The Zionist idea: a historical analysis and reader. DS 149 H45 1959

Arthur Hyman. Essays in medieval Jewish and Islamic philosophy: studies from the publications of the American Academy for Jewish Research. New York. KTAV. 1977.

Aviezer Ravitzky. Messianism. Zionism. and Jewish Religious Radicalism. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press. 1996.

Joseph Herring Basil. Ibn Kaspi>s Gevia Kesef: a study in medieval Jewish philosophic Bible commentary. New York. KTAV. 1982.

Benny Kraut. From Reform Judaism to Ethical Culture: The Religious Evolution of Felix Adler. Monographs of the American Jewish Archives ; No.5. Cincinnati.

Bernard Revel. Builder of American Jewish Orthodoxy. Varda Books. Original Publisher: The Jewish Publication Society. 2001. 392pp.

Bernard S. Jackson. Jewish Law in Legal History and the Modern World. Jewish Law Annual. Supplement ; 2. Leiden. the Netherlands: Brill. 1980.

Brenda Forster. and Joseph Tabachnik. Jews by Choice: A Study of Converts to Reform and Conservative Judaism. Hoboken. N.J.. Ktav Pub. House. 1991.

## إلى القراء الأعزاء

إنّ المجلة، وفي إطار سعيها الدائم نحو التطور والتقدم، ترحب بملاحظات القرّاء الكرام واقتراحاتهم التي من شأنها أن تدفع بالمجلة إلى الأمام.

**لاقتراحاتكم يرجى المراسلة على أحد العناوين التالية:**

المجلة : almahaja@shurouk.org

الدّراسات: dirasat@shurouk.org

القسم التعليمي: maahad@shurouk.org

الإدارة: almaaref@shurouk.org